



مركز دراسات الوحدة العربية

الجمعية الفلسفية المصرية

فلسفة الحرية

أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

أحمد عرفات القاضي
إسماعيل زروخي
البخاري حمانة
جمال مفرج
الحاج دواق
حسن حنفي
حسن الكحلاني
الحسين الزاوي
عبد الأمير الأعسم
عبد القادر بوعرفة
عبد الكريم بوصفصاف
عبد الوهاب خالد
وداد أبو النجا عجيزة
يمنى طريف الخولي

فلسفة الحرية

أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة

التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة



مركز دراسات الوحدة العربية

الجمعية الفلسفية المصرية

فلسفة الحرية

أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة
التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة

أحمد عرفات القاضي
إسماعيل زروخي
البخاري حمانة
جمال مفرج
الحاج دواق
حسن حنفي
حسن الكحلاني
الحسين الزاوي
عبد الأمير الأعسم
عبد القادر بوعرفة
عبد الكريم بوصفصاف
عبد الوهاب خالد
وداد أبو النجا عجيزة
يمنى طريف الخولي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة / أحمد عرفات القاضي... [وآخ.].

٤٢٩ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-243-3

١. الحرية ـ فلسفة ونظريات. أ. القاضي، أحمد عرفات. ب. الجمعية الفلسفية المصرية. ج. ندوة الجمعية الفلسفية المصرية «فلسفة الحرية» (١٧ : ٢٠٠٧ : القاهرة).

123.5

العنوان بالإنكليزية

The Philosophy of Freedom

Papers of the Seventeenth Conference on Philosophy

Convened by the Egyptian Philosophical Society at Cairo University

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/مارس ٢٠٠٩



المحتويـــــات

القسم الثالث
في الفكر الغربي

خلاصـــة الكتـــاب

أولاً: الإشكال النظري

١ ـ اللفظ والمعنى

إن البحث في أية إشكالية يتطلّب تحديد أصول فكرة الموضوع في اللفظ والمعنى المؤديين إلى الإشكال في تحديد المفهوم، وبعدها يمكن معالجة جملة الوظائف المتصلة بتكوين هذا المفهوم وبنيته. أما فيما يتعلق بلفظ «حرّر»، فهو فعل رباعي، وهو فعل متعد له فاعل ومفعول، وليس لازماً فعله وفاعله ومفعوله نفس الشيء. فإذا كان فعلاً خماسياً «تحرّر» فإنه يصبح فعلاً لازماً، ويعني التحرر بفعل الضمير أي التحرر الذاتي وليس بفعل الغير. وهو المعنى الاشتقاقي نفسه للفظ «حر» أي الحرارة. فالحرية طاقة وحرارة، تبعث على الدفء والحركة والنشاط. وقد ورد لفظ «حرّ» في القرآن الكريم بثلاثة معان، ترتبط بالقصاص والفدية كما سنرى بالتفصيل.

وفي اللغة الإنكليزية يحمل معنى الحرية لفظتان هما Freedom وLiberty، وتسري عليهما عادة القواميس بشأن المترادفات، أي أنها تشرح الأولى بالثانية، حتى إذا عدنا إلى الثانية وجدناها مشروحة بالأولى. المهم أن اللفظتين يمكن تعريفهما لغوياً بالمادة نفسها، التي تشير إلى وضع اجتماعي يفيد منزلة رفيعة وسجايا كريمة، وأساسه الانعتاق من العبودية والأسر والسجن والجزية. . ، كما تشير أيضاً إلى غياب القهر والقسر والإجبار والإرغام في الفعل، أو الاختيار أو القرار؛ وإن كانت Liberty تتميز بمدلول اكتسبته مؤخراً، وبالتحديد في العام ١٨٧٩، وهو مدلول فيزيائي يعني القابلية للحركة. الخلاصة أنهما متساويتان لغوياً، وليس ثمة خطأ مذكور في استعمالهما كمترادفين، ولن يفعل احتذاء

منتهى الدقة اللغوية أكثر من إضفاء قوة وفعالية أكثر على الحرية التي يدل عليها لفظ Liberty . لذلك، فالعرف الشائع في استعمال هذه الأخيرة قد يعطيها انطباعاً عينياً كسبياً ملموساً، بمعنى أنه يدل أكثر على الحريات العينية الوضعية كالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في حين أن Freedom أكثر ارتباطاً بالحرية في مفهومها الوجودي أو الميتافيزيقي المطلق. وعلى هذا يمكننا القول إن Freedom أقرب إلى «حرية»، وLiberty أقرب إلى «تحرر».

وهو لفظ وافد بالمعنى الجديد المتداول، حرية الإنسان أو تحرره من كل صنوف الجبر الخارجي أو الداخلي. وهي حجة يتداولها بعض المستشرقين في الغرب وبعض المتغربين العلمانيين في الشرق، من أجل الترويج لمفاهيم الحرية السياسية والاقتصادية في الغرب، نظراً إلى أن الموروث القديم لم يعرف اللفظ ولا المعنى إلا بمعنى الحرية في مقابل العبودية، بمعنى الرق القديم. وهو معنى تاريخي صرف نظراً إلى نهاية نظام الرق بعد الحرب الأهلية الأمريكية في القرن التاسع عشر. ويقال إن بقاياه ما زالت مستمرة في أفريقيا، خاصة جنوب السودان، وفي آسيا في بعض مناطق شبه الجزيرة العربية، وما زال مستمراً بالمعنى المجازي بالتحول من استرقاق الأفراد إلى استرقاق الشعوب والطوائف والأقليات المذهبية أو العرقية.

ولا يغيب عن بالنا أن الحرية، بالمفهوم النظري، عبّرت عن استخلاص أفكار قديمة نبعت في عقل الإنسان الأول وهو يكتشف وجوده في خضم حركة الأشياء في هذا العالم، وقد أفرزت ظروفه وقتذاك أسئلة عن ذاته، وعلاقته بالغير، ومن ثم علاقة الذات والغير بآخرين في المجتمع الأول. فعرف الإنسان (الفرد) أنه كما له حقوق وواجبات، فهي متصلة بتفاعل مستمر مع حقوق وواجبات غيره من الناس. وهكذا تحددت التفاصيل في الصلات التي ينظمها القانون في الأفعال الإنسانية.

وبالرجوع إلى الموروث العربي الإسلامي نجد مقولة لعمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»، هذا السؤال اختزل الكلام في أصل الوعي بالحرية، لكن العبارة للأسف لم تفعل في الفكر العربي، ولا الإسلامي، منذ زمن قائلها، فعلها الحقيقي الذي يتطلبه معناها.

ويمكن أن نربط ظهور إشكالية الحرية في التراث الإسلامي بالمعتزلة، حينما قالوا بخلق الأفعال. فالإنسان خالق أفعاله، لا بمعنى أنه خالقها من عدم، بل إنه

صاحبها، والمسؤول عنها، والمختار لها. فالإنسان فرد مسؤول، والحرية شرط المسؤولية، وإلا تذرع الإنسان وتنصل من نتائج أفعاله بالحتمية والجبر بكل أنواعه، الطبيعي والعضوي والنفسي والاجتماعي والسياسي والتاريخي والديني. وهو ما أكده المعتزلة من قبل، ضد الجهمية، الجبرية الأولى. وهي العقيدة التي أفرزها الأمويون للقضاء على المعارضة السياسية، معارضة آل البيت والشيعة والسنّة ضد اغتصاب السلطة من معاوية ويزيد وبني أمية من بعده. فقد دافع المعتزلة الأوائل، مثل الجعد بن درهم وعمرو بن عبيد عن خلق الأفعال، فذبح الجعد أسفل المنبر ضحية للعيد. ويُمثل خلق الأفعال مع الحسن والقبح العقليين عنصري العدل عند المعتزلة، أهل التوحيد والعدل. يسبق خلق الأفعال العقل. فالحرية طبيعية تلقائية، تعبر عن الطبيعة والفطرة. ثم يأتي العقل هادياً ومرشداً لحسن الاختيار بين الحسن والقبح[1]. ولا فرق في خلق الأفعال بين أفعال الشعور الخارجية وأفعال الشعور الداخلية كالهداية والضلال، والكفر والإيمان، والتوفيق والخذلان. ولا فرق بين أفعال الشعور الخارجية وما يتولد عنها منها أفعال في الطبيعة والمجتمع والتاريخ. فللفعل بداية ونهاية، وهو لا يمنع من تولد أفعال داخلية غير محسوبة أو متوقعة. فالشعور في حالة إبداع مستمر، والأفعال يتولد بعضها من بعض في سيلان دائم.

وإذا ارتبط ظهور إشكالية الحرية في التراث العربي الإسلامي بالمعتزلة، ففي التراث الغربي يصعب تحديد ذلك، حيث نعتقد أنه يتطلب البحث في الفلسفة اليونانية. ولكننا في الفلسفة الغربية نجد أن ديكارت قد جعل للإرادة نطاقاً أوسع من العقل، حيث إن العقل لا يستطيع أن يسيطر بمجاله الضيق على كل مجال الإرادة الواسع. كما ركز سبينوزا على حرية الفكر وديمقراطية الحكم في نظام كوني حتمي وقانون طبيعي ضروري. أما ليبنتز فجعل الحرية اختياراً عقلياً بين ممكنين عقليين طبقاً لحساب الاحتمالات، وهو ما يغفل البواعث والدوافع النفسية لحساب عالم الرياضيات. ثم جعلها كانط إحدى صفات الاستقلال الذاتي للإرادة الخيّرة في العقل العملي، مستقلة عن العقل النظري. فالخير الفطري قادر على دفع الفعل نحو الحرية مثل جان جاك روسو. كما نجد مقولة لفولتير «لا وجود لوطن إلا بمواطنين أحرار»؛ هذه العبارة استطاعت بحقّ أن تفعل فعلها في الفكر الأوروبي في عصر التنوير وبعده إلى درجة الانفتاح على كل تفسير وتأويل. ثم

(١) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم؛ ١، ٥ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨)، مج ٣: **العدل**.

وحّد هيغل بين الحرية والضرورة. الحرية فهم الضرورة، والضرورة ممارسة الحرية دون إعطاء الأولوية للحرية على الضرورة أو التمييز بين حرية الفرد وحتمية الطبيعة كما فعل سبينوزا. وجعل برغسون الحرية جبراً ذاتياً، اتباعاً للدافع الأقوى. فالحرية بلا بواعث سكون وموت، كما حدث لحمار بيوريدان بعد أن غابت دوافع الترجيح بين علفين على مسافتين متساويتين. ثم وحّد الوجوديون بين الوجود والحرية خاصة عند جان بول سارتر، ولكنها حرية عادمة تنخر في الوجود لتكتشف العدم الذي يقوم عليه الموت والتساؤل والشك.

وهكذا يمكننا أن نرى في عجالة مدى اهتمام الفلاسفة والمفكرين الغربيين بهذه الإشكالية، ومدى تطورها من فيلسوف إلى آخر، في حين أن ذلك لم يحدث بالمستوى نفسه في الثقافة العربية الإسلامية.

٢ ـ في أن الوعي بالوجود سابق على الحرية

لا بدّ لنا في البداية أن ندرك أن معنى الحرية يتنوّع بحسب رغبات الإنسان الذي يعبّر عن إنسانيته بالأفعال من جهة، أو يستكشف بالفكر، من جهة أخرى، عن موقعه ضمن حركة الأشياء في هذا العالم. وهنا يجب أن نلاحظ أن الإنسان منذ عهد سحيق في القدم اكتشف، من بين الظواهر المختلفة التي تحيط به، ظاهرة أنه يطلب الحرية بعد أن بزغ في ذهنه سؤال: هل أنا حرّ؟ ومعنى ذلك أنه سعى إلى سؤال الحرية بعد أن اكتشف ذاته، وإلا من غير الممكن تصوّر أن يطلب الحرية لذاتها، التي لا يعرف مكنونها بعد!

نحن إذن إزاء مشكلة الوعي بالحرية، وربط هذا الوعي بالوجود، أي بمعنى «أن سؤال الحرية سؤال عن حاضر الإنسان وعن مصيره، بل وعن ماضيه وكيفية وعيه لذاته»[٢]، فإذا صح هذا القول أن سؤال الحرية يمكن أن يشمل أزمنة الإنسان، الماضي والحاضر والمستقبل، فانّه لا يصح في سؤال «كيفية وعيه لذاته»، لأن الوعي الوجودي للذات سابق على وعي الحرية، ولأن سؤال الحرية لا يأتي إلا بعد أن يكون قد عرف ذاته. أما كيفية وعيه الذات وجودياً، فهذه عملية عقلية غير قابلة للتوازي في الصدور أصلاً مع معرفة الحرية التي يجب أن تكون تالية لسؤال (هل أنا موجود؟)، فيتحقق من بعد ذلك السؤال (هل أنا حر؟).

---

(٢) أحمد برقاوي، **مقدمة في التنوير: العلمانية، الدولة، الحرية** (دمشق: دار معد للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٤٦.

فالأسئلة: هل أنا موجود؟ ولماذا أنا موجود؟ وما علاقتي بالموجودات من حولي؟ وما علاقة هذه الموجودات ببعضها البعض؟. . وهكذا. . . . كلها أسئلة لا تستوجب أولاً معرفة الإنسان بحريته. . . لأن الحرية، هنا، تابعة كغيرها من الخصائص الإنسانية لمعرفة الوجود المشروط أنه وجود عقلي، وقد تعوّدنا على تسميته بالوعي. وقد جازف كثير منا بتناول الوعي على أنه شعور أو إحساس، وقليل منا ربط الوعي بالعقل على النحو الذي نفهمه اليوم في الفلسفة المعاصرة[٣].

وبناء على ذلك، إن الوعي بالحرية هو تعقّل معطياتها بعد أن نكون قد استوعبنا قيمة الحرية بالنسبة إلينا كعقلاء ندرك ذواتنا وما يحيط بها من أشياء في هذا العالم. وإنه من الصحيح، بعد هذا، أن يقال، كما يرى برقاوي، إنّ هيجل كان على صواب في مقولته «إن التاريخ هو مسار وعي الحرية بذاتها»[٤]، فإن ما ينقل عن هيجل هنا لا يدلّ على فهم التاريخ سجلاً لحوادث تتصل بالحرية، بل إنه سجل للوعي بمشكلات الإنسان مع هذا العالم، والحرية واحدة من أكبر هذه المشكلات وأكثرها تعقيداً.

٣ ـ غياب مفهوم الحرية

أما نحن العرب فالمشكلة تبدو أكثر تعقيداً عندنا مما هي عند الغرب، ومن ذلك، كما نعلم جميعاً، أنه: «تعددت معاني الحرية في الفكر العربي المعاصر تبعاً لتعدد تياراته الفكرية التي صاغتها نماذج متعددة الوجود المادي والاجتماعي العربي»[٥]. فهنا نحن إزاء مشكلة معرفية ترتبط بالعلاقة بيننا وبين الغرب، وهو موضوع عام مكرر في فكرنا المعاصر على نحو صرنا لا نفتح كتاباً أو نطّلع على بحث أو دراسة إلا وكنا إزاء: الحرية والتراث، الحرية والتجديد، الحرية والتبعية، الحرية والدين، الحرية والعلمانية، الحرية والسياسة، الحرية والأيديولوجيا، والحرية والعلم. . . الخ، حتى طلع بعضهم، في السنوات

---

(٣) في معاني الوعي، انظر: وليام ليونز، «فلسفة العقل،» في: **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين: آفاق جديدة للفكر الإنساني**، تحرير أوليفر ليمان؛ ترجمة مصطفى محمود محمد؛ مراجعة رمضان بسطاويسي، عالم المعرفة؛ ٣٠١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤)، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

(٤) برقاوي، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٥) محمد حسن عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» إشراف أحمد برقاوي (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عدن، ١٩٩٩)، ص ٧٤.

الأخيرة، بثنائيات جديدة: الحرية والسلفية، والحرية والمقاومة، والحرية والإرهاب، والحرية والطائفية، والحرية والحرب، والحرية والعولمة، والحرية والتكنولوجيا... الخ! فغاب عنا شيئاً فشيئاً السؤال الكبير: أين نحن من مفهوم الحرية الحقيقي من جهة الاختلاف فيه؟ ليس هذا فحسب بل ينبغي التمييز بين تاريخ الحرية وتاريخ الليبرالية، والتذكير دوماً بهذا التمييز... غير أنّ الهدف... ليس الفصل بينهما، بل الفهم الأصح لكل منهما ولمعنى الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر. إنّ تاريخ الليبرالية لا يفهم حقّ الفهم إلا كتحوّل نوعي في تاريخ الحرية. وتاريخ الحرية لا يفهم بدوره حقّ الفهم إلا كصراع من أجل الحرية وحياة الحرية...[٦].

٤ ـ في أن فكرة الحرية بحاجة إلى الفلسفة

إنّ أزمة الحرية في العالم اليوم إنما ترجع إلى تشتت الإنجازات الكبيرة التي قام بها الفلاسفة خلال تاريخ الفلسفة، والقرون الخمسة الماضية بوجه خاص، وعلى التحديد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ فقد أصابت العالم فوضى من الاتجاهات التفسيرية التي لا تنسجم مع مقاصد الفلاسفة أصلاً، وقد نبّه حسن حنفي إلى مسار هذه الفوضى بقوله إنّه بعد أن «تراكمت فلسفات العدم في الوعي الأوروبي... نيتشة... جابريل فاهنيان، هارفي كوكس، بول فان بيرن، هاملتزون، التيزر... الخ... بدت الأزمة، أزمة الضياع... عند هيدجر... وعند مارسيل... وعند سارتر... وعند كامو... وعند ميرلوبونتي... وكيركجارد... ثم دريدا... وبارت.... لقد تخلى الوعي الأوروبي عمّا أبدعه هو نفسه من قبل مثل الزمان والتاريخ والإنسان والعقل والحرية. تحطمّت مُثل التنوير، ولم تستطع أن تغيّر الثقل الطبيعي والموروث في الوعي الأوروبي»[٧]!

ومعنى هذا أن فكرة الحرية لم تعد الشجرة المورقة بالأفكار الفلسفية التي ازدهرت قبل القرن العشرين من منابع العلاقة بين نظرية الحرية وماديتها، لأن الوعي الإنساني المعاصر بالحرية لم يعد واضحاً، بل إنه يخلط بين حرية الفرد وحريات الأفراد، وحريات المجتمعات، حتى صار من غير اللائق في هذا العصر

---

(٦) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٣٠٩.

(٧) حسن حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، ص ١٥٣ ـ ١٥٧.

أن يتساءل الإنسان العاقل المنطقي عن: لماذا تختلف تطبيقات الحرية المادية من مكان إلى مكان، وتتغيّر من حال إلى حال، وكأنها هي الأخرى خضعت للاستعباد والاستبداد والمصادرة؟ إنّ الجدلية بين الحرية في مؤداها تبدو كأنها أفرغت من معانيها الفلسفية، فاستفحلت فيها أنواع من انحراف حقيقتها الأصلية عن معانيها التي تستوجب توفر المناخ الفلسفي الحقيقي لاستيعابها من جهة أن الحرية لُا تفكّك أسرارها إلا بالقراءة المتبصرة للفلسفة.

ثانياً: في الفكر العربي الحديث

قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، تستحق الدراسة والتوقف أمامها بتفحص وعناية، وذلك على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وذلك لأنها مؤشر هام على تطور الفكر الإسلامي وواقعيته من جهة، وعلى قدرته على التجدد الذاتي ومواجهة التحديات من جهة ثانية. كما أنها مؤشر على أن تقدم المجتمع مرتبط بقضية الحرية برباط وثيق. وبناء عليه، فسوف نرصد قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ومراحل تطورها، من خلال مجموعة أعلام ساهموا بقوة في بلورة مفهوم حديث للحرية لا يتقاطع مع الواقع ومقتضياته، ولا يتناقض مع أصول الفكر الإسلامي. وحقيقة الأمر، فهذا المفهوم لم يكن قاصراً على مجال دون آخر، ولكنه شمل جميع المجالات التي تتصل بقضية الحرية، سواء كانت خاصة بالفرد أو المجتمع.

ومن الملاحظ أن تناول قضية الحرية في الفكر العربي الحديث تمّ من خلال مجموعة أعلام في فكرنا الإسلامي والحديث ساهموا في تطور مدلول الحرية وتثبيت معناها وتكريس دعائمها في المجتمع. بداية، من رفاعة الطهطاوي، رائد الفكر الحديث في مصر والعالم العربي، وحسين المرصفي الذي رصد بثاقب وعيه ـ وهو الكفيف ـ المصطلحات الجديدة المعنى والمدلول في الثقافة العربية المعاصرة، وكان على رأس هذه المصطلحات مصطلح الحرية، ثم الإمام محمد عبده الذي يعد مرحلة فاصلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، وعبد المتعال الصعيدي أحد تلاميذ مدرسة محمد عبده، الذي دافع بقوة عن الحرية الفكرية والدينية باعتبارها حقوقاً أكد عليها الإسلام، كمبدأ ومنهج. وهكذا ظهرت محاولات فكرية تهدف إلى التحرر حسبما عبّر عن ذلك عبد الله العروي حين قال: «نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف

إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات»[٨]. كما ظهر النقاش حول العديد من القضايا المرتبطة بهذا الموضوع.

١ ـ الحرية والتمدن

لقد شكّلت الحرية هاجساً كبيراً عند الطهطاوي، مما جعله يخصص لها جانباً كبيراً في فكره ومؤلفاته، غير أنه ربط موضوع الحرية بمسألة الحقوق المدنية، واعتبر أن ذلك ليس من سمات الفكر الغربي فحسب، بل هو سمة من سمات الفكر الإسلامي[٩]، لأن المسلمين قد مارسوا الحرية وتفاعلوا معها، وأن الإسلام قد شرّعها، ولكن بمفهوم أعمّ وأشمل من مفهومها عند الغربيين، وهو مفهوم «العدل»، وبناء على ذلك يمكن إعادة صياغتها وبعثها من جديد في إطار التجربة الغربية، وذلك باعتبارها وسيلة من وسائل التقدم والرقي. وكان الطهطاوي يرى أن أهم ما يميز الممارسة السياسية الغربية في عهده، عن الممارسة السياسية العربية الإسلامية، هو أن الأولى قائمة على مبدأي الحرية والعدالة، والثانية ينعدم فيها هذان المبدآن، فكانت الدول الأولى متحضرة ومتمدنة لأنها تستند إلى مبدأ وشرط التحضر، بينما الثانية متخلفة ومتأخرة استناداً إلى أن شروط ومبادئ التحضر والتمدن تنعدم فيها. وفي السياق نفسه، يؤكد عبد الرحمن الكواكبي العلاقة بين التقدم والازدهار والعز والرفعة والسمو، والحرية، فيرى أن ما عليه العرب المسلمون في عصره من تأخر وانحطاط، وذل ومهانة، إنما يعود إلى فقدانهم الحرية وتسلط الاستبداد على رقابهم، ومن ثم يربط التقدم بشرط توفر الحرية؛ وفي ذلك يقول: «متى بلغت أمة رشدها وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزها وهذا عدل»[١٠].

وهكذا قام العديد من المفكرين العرب بمناقشة العلاقة بين الحرية والتمدن،

---

(٨) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٣٦.

(٩) محمد فهمي حجازي، **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه «تخليص الإبريز»** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٥٩.

(١٠) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١)، ص ١٨٧.

الحرية والممارسات السياسية، الحرية والانتماء إلى الوطن، الحرية والتدين، بالإضافة إلى العديد من النقاط المشابهة، وسنرى ذلك تفصيلياً.

٢ ـ أزمة سؤال الحرية في الفكر العربي الحديث

يبدو أنه ليس من المفيد الرجوع إلى الإشكاليات التليدة في الفكر الفلسفي، والمؤسسة على سؤال: هل الحرية وهم أم حقيقة..؟ لأن الفكر الفلسفي أحدث قطيعة إيبستيمية مع تلك الثنائيات التي قلصت من حظوظ تقدمه مقارنة بالعلوم التطبيقية. وبالتالي نحن منذ البداية لا نريد أن ننخرط في مسائل الميتافيزيقا وعلم الكلام القديمة، خاصة تلك الأسئلة التليدة: هل الإنسان حر أو مجبر؟ هل الحرية فعلاً موجودة؟ وقس على ذلك. إن وهم الحرية والجبر وليد التوهم الشعوري لحظة الانغماس في تأملات الأنا السطحي، وهذا ما يفرزه واقع العالم العربي اليوم من خلال كرونولوجيا سؤال الحرية، إذ إن أناه السطحي هو المحدد لمسألتي الحرية والحتمية، فأنصار الحتمية في واقعنا المعاصر أكثر من أنصار الحرية، لأن هناك عَقداً لاشعورياً مبرماً بينهم وبين المعتقدات والعادات التي تتسم بطابع التوكل والتسليم وتغليب القدرة المتعالية على كل أحوال الإنسان سواء كانت أحوالاً روحية أو أحوالاً مادية. لقد أصبحت الحتمية في حياتنا كالمِسطرة تماماً، فكل خروج عن القواعد المُسطرة يعتبر كفراً أو جهلاً على مستوى العقيدة، وعصياناً وتمرداً على مستوى السياسة. وفي المقابل إن توهم الحرية هو نفسه ينبلج من تجليات الأنا السطحي، فالمراهنة على مقولة الأحوال والأفعال الإرادية تصدم بظواهر الموت والعجز والهرم، أو بظاهرة الحظ والفشل. والفكر العربي المعاصر حين ينخرط في تأمل الحتمية العلمية ينتج حتمية للسلوك البشري تنعكس سلباً على المجتمع العربي. ونحن في العالم العربي، لا يمكن أن نتخطى تلك الجدلية القديمة إلا إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة تركيبية بحتة، أي أن نحل إشكال التعارض الموهوم بين الحرية والحتمية، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، إننا نقر بكثرة الأسئلة المرتبطة بمفهوم الحرية ضمن «بلازما» الثقافة العربية.. فالحرية مسألة ارتبطت في المخيال العربي بحركات التحرر والثورات الكبرى التي عرفها العالم العربي في مطلع القرن العشرين.. ولعل أبرزها ثورة ١٩٥٢ بمصر. وبالتالي أصبح مفهوم الحرية يرتبط غالباً بمسألة التحرر من العدو الخارجي.. فالإكراه الأوحد بصورة عامة يتمثل في إكراهات الآخر.. وحتى الثقافة الموجهة من قبل السلطات الرسمية لكثير من الدول العربية قرنت الحرية بمفاهيم الاستقلال.. وأصبح الشارع العربي يربط مفهوم الحرية

بالاستقلال فقط. وعليه كان هذا الفعل الأيديولوجي من أهم الأدوات التي جعلت الحرية لا تتبلور في مضامين الحياة اليومية للمواطن العربي.. لقد قتلت الأيديولوجيا العربية كل وعي بالحرية.. وأصبح مفهوم الحرية مرتبطاً بنتائج العمل الثوري.. لا حرية خارج الثورة.. ولا حرية خارج السلطة... والحرية مجرد لحظة في التاريخ تتوقف عند طرد الآخر..

كما إن الأيديولوجيات الكاذبة قامت بترويض الإنسان ترويضاً سياسياً، لاعتقادها أن من مقتضيات الحكمة العملية أن يُحسن الرعية الطاعة وأن يمتثلوا للمتسلط امتثالاً مطلقاً، لذا طفق بعض المفكرين والسّاسة على استثمار وهم الحرية العارض بغية صرف الرعية عن كنه الحرية والتحرر، وبالتالي كانت الفكرة الكاذبة تقدم الحرية كشعار منمق باللفظ السحري والعبارات الرنانة ومقولات الشعب الحر، بيد أن الممارسة كانت تئد إرادة الإنسان تحت عتبات أوهام الوثن السياسي، حيث تحول زعماء (الثورة) إلى أصنام معبودة. فالحرية عندئذ مرتبطة بتلك اللحظة التي دشن فيه الزعيم المحلي حركة التمرد على الآخر، وبالتالي يتوقف نهر الحرية في ذلك المصب. إن الارتباط بالأفراد منذ القدم كان ضد الوعي الإيجابي للحرية، ذلك أن الصنّمية الذكورية تفقد الذات رؤية العالم بعيون مختلفة. وبما أن الجماعات العربية أغلبها مبني على سلطة الأفراد فهي لا تنتج تمثلات عن الحرية. ولذا نجد البلدان العربية منذ عصر اليقظة لم تتغير نظرتها إلى العلاقات السياسية، فالعلاقة بين الراعي والرعية لا بد أن تبقى مرتبطة بمفهوم الطاعة والخنوع، وبالتالي الحرية في المدونة السياسية العربية تعني نهاية السلطة، وتخلي الحاكم عن أهم صفاته، المتمثلة في الطغيان الذي يقوم على نزع الاعتراف بالقوة من الآخر بالتبعية والطاعة. ولذا نجد ما يبرر ثورة الكواكبي على أنظمة الحكم العربية الحديثة، التي اعتبرها من أكثر الأنظمة سلباً للحريّة ومقومات الكرامة الإنسانية، لأنها تعمل مطلقة العنان فعلاً أو حكماً، وتتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب(١١).

وهكذا، فإن المخيال الشعبي لا يُجدد ولا يتجدد، فالحرية هي ما يراها الزعيم فقط، وبذلك تفقد الذات العربية جاذبية التمركز وتتجه نحو جاذبية المركز، والفرق بين التمركز والمركز أن فعل التمركز يجعل من الذات الموضوع،

(١١) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٣٧.

وتصبح هي التي توجه انفعالاتها نحو ما تريد أن يكون، حتى ولو كان مخالفاً لسلطان العادة والعرف والقانون، أما حالة المركز فهي انجذاب الذات نحو موضوع خارج عنها.

٣ ـ الحرية والثقافة الدينية

تعيق عملية تمثل الحرية كمشروع فردي وجماعي في الشارع العربي ما أنتجه الوعي الديني غير المؤسس من تصورات عن الحياة والمصير، القائمة على فكر الجبر والحتمية. فالأمر الغريب في واقعنا المعاصر هو قتل الحرية من قبل بعض الدعاة والأئمة، وذلك عن طريق رفض فكرة التجديد الديني في كل حقوله بفتوى أن الدين كامل، وأن السلف استطاع أن يُقنّن ويفهم كل ما أُشْكِلَ في الدين، وبالتالي أي اجتهاد هو تجرؤ على السلف والدين. هذا المنطق المُنغلق على ذاته لا يُفهم أنه شكل من أشكال المحافظة على الدين، بل هو شكل من أشكال الوعي الزائف الذي يمارس الجبرية والحتمية، وتلك مشكلة لا علاقة للدين بها من حيث هو بنية مؤسسة على النصوص والتأويل التنويري. فالدين جاء ليحرر الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن عبودية الأجساد وسلطة الأسياد إلى سلطة الأنا والضمير وصوت الحق في ذات كل إنسان. إن الدين يُحرم على الإنسان السقوط في هاوية الحتمية المُشلّة لكل تفكير وفعل. فالدين عندما يُعزل عن تأويلات السلف، ويُقرأ كنصوص مستقلة، يمدّ الذات بقوة اختراق النص وفهمه، وبالتالي يفرض النص ذاته على الإنسان تحرير ذاته من الفهم الموجَّه.

ليس هذا فحسب، بل زد على ذلك التوظيف السياسي للثقافة الدينية السائدة سواء من قبل بعض الحكام أو من قبل بعض الجماعات الدينية المتشددة. ويكون أبرز الوسائل في هذا التوظيف استخدام نمط خطابي معين من أنماط الثقافة الدينية، يقوم على تعبئة الجماهير باسم الدين في الحالات التي تتطلب ذلك، كما يتم إصدار بعض الفتاوى التي تبرر بعض القرارات السياسية، كما يتم رفض ومحاربة بعض الأفكار والشخصيات باسم الدين، هذا من جهة بعض الجهات السلطوية. أما من جهة بعض الجماعات الدينية المتشددة التي تسعى أيضاً إلى الوصول إلى الحكم فتقوم بمحاولة تشكيل معارضة سياسية معتمدة على استغلال المشاعر الدينية لدى البسطاء، ولعل بعض هذه الجماعات قد وجد نجاحاً نسبياً في بعض الدول العربية، خاصة في العقود الأخيرة. وبالتالي كل ما

سبق يمكن أن يعبّر عن سؤال هام، هو: كيف يمكن أن تكون العلاقة بين الحرية والثقافات الدينية المنتشرة في العالم العربي من أجل تجاوز هذه المحنة؟

ثالثًا: في الفكر الغربي

مرّ موضوع فلسفة الحرية في الفكر الغربي بالعديد من المراحل التاريخية المرتبطة بالحضارة الغربية. فقد اختلف فيه الفلاسفة والشرّاح والمؤرخون في العصور القديمة، وما يزالون مختلفين في الفكر الحديث والمعاصر. ونرى في هذا الجزء مجموعة من الأبحاث التي تتناول مواضيع: حرية الإنسان عند الرواقيين ـ الحرية والوجود الذاتي في فلسفة ياسبرز ـ الحرية والتحرر في القرن الحادي والعشرين ـ حرية التعبير وضوابط اللسان في الفكر الغربي المعاصر ـ التاريخ بين الضرورة والحرية؛ وبعرض هذه الموضوعات نحاول تتبع رحلة الفكر الغربي في هذا الموضوع.

تتجلى، بداية، إحدى بواكير هذه الإشكالية لدى الرواقيين؛ وقد اختلف شرّاح وفلاسفة الرواقية حول هذا الموضوع ولم يصلوا فيه إلى رأي حاسم. وربما كان السبب الرئيسي لهذه الإشكالية، وصعوبة الحسم فيها، يعود إلى مادية الرواقيين وتفسيرهم المادي لجميع ظواهر الكون، فإذا «كان كل ما هو موجود مادة» وإذا كانت المادة تخضع لقوانين حتمية صارمة بقدر ما تخضع لقانون العلة والمعلول، فإن ذلك يعني أن هناك «حتمية كسمولوجية». لكن السؤال هل تمتد هذه الحتمية إلى الإنسان أيضاً بحيث نقول إنه مجبر في سلوكه، فليس ثمة حرية إنسانية أيضاً، كل شيء حتمي في هذا الكون، أم أننا لا بد أن نترك وسط هذه الحتمية هامشاً رفيعاً لحرية الإنسان؟! يبدو أننا مضطرون إلى ذلك «على ما في التعبير من مفارقة، لأننا ما لم نتعلم ذلك فكيف نفسر إمكان قيام الأخلاق، وأفعال الإنسان وسلوكه الأخلاقي؟ أعني كيف نفسر المدح والقدح، الاستحسان والاستهجان؟ وعلى ذلك فنحن نعتقد أن هناك مجالاً مستثنى من حتمية الطبيعة هو مجال الفعل البشري الذي هو «حر»، فالإنسان حر الإرادة، وحرية إرادته تمثل دائرة صغيرة وسط دائرة كبرى هي الحتمية الشاملة التي هي الحتمية الكسمولوجية، التي منها الفعل البشري الحر. . وسنرى بالتفاصيل موقف فلاسفة الرواقية في هذا الموضوع.

وننتقل إلى العنصر الثاني من هذا الجزء الذي يقدم الحرية والوجود الذاتي في

فلسفة كارل ياسبرز. فقد اتجهت الفلسفة الموضوعية إلى دراسة الكل وتجاهلت الفرد، بل وأدخلته ضمن سلسلة لامتناهية من الموجودات الأخرى، بحيث لا يمكن تفسير سلوكه إلا بالعودة إلى معظم الظواهر الطبيعية والاجتماعية؛ ولذا فإنها قد أوقعته في حتمية طبيعية وتاريخية لا فكاك منها وألغت حريته وتفرده.

لم تكن الذات الإنسانية هي الموضوع الأول للفلسفة، وإنما الوجود الكلي. فمنذ بدأ الإنسان يفكر في ذاته، وبدأ يطرح التساؤلات الجوهرية التي حيّرته، ذهب إلى البحث عما يكمن خلف هذا الوجود قبل أن يبحث عن ذاته، لاعتقاده أن حقيقة وجوده تكمن في الخارج، فاتجه إلى البحث في الطبيعة، فوجد التغير والتنوع في الظواهر الطبيعية والإنسانية، وقد اتجه تفكيره إلى البحث عن الوجود المطلق، اعتقاداً منه أن فهم الوجود الكلي سيتيح له معرفة ذاته، إلا أن الموضوع العام استغرقه، فنسي ذاته، ولم تظهر إشكالية الوجود الذاتي إلا في مراحل متأخرة من تاريخ الفكر الإنساني.

ومع ظهور فلسفة الحياة لدى نيتشه، والفلسفة البراغماتية لدى وليم جيمس والفلسفة الوجودية لدى كيركجارد وهيدجر وياسبرز وسارتر يبدأ الاتجاه نحو الإنسان، وتبدأ الفلسفة الذاتية الشريدة رافضة للمطلق والكلي مؤكدة للفردانية والتعدد؛ بدأ عهد جديد من التفكير، وبدأ الاتجاه نحو الذات بعد أن استغرقنا الموضوع والموضوعية بكل تياراتها.

لقد ركز معظم الفلاسفة المعاصرين أبحاثهم على إشكالية الوجود الإنساني، والحرية الإنسانية. وأكدوا الذاتية التي تقف في صراع وتوتر مستمر مع الموضوعية.

وتعد الفلسفة الوجودية هي الأكثر اقتراباً من الإنسان والذات الفردية في مواجهة كل الأشكال الموضوعية التي تحاول إحالة الإنسان إلى شيء مادي، أو موضوعي، تتحكم به قوانين عمياء. ولذا نجد أن معظم هؤلاء الفلاسفة، ومنهم ياسبرز، قد وحدوا بين الوجود الإنساني والحرية: «فالإنسان هو الحرية»، كما أكد ياسبرز. ولكن ذلك لا يمنع الاعتراف بوجود الضرورة؛ فهناك ضرورة وقوانين موضوعية ولكن الإنسان يسعى دوماً إلى فهمها بغية تجاوزها، وما تاريخ الإنسان إلا تاريخ صراعه الأبدي مع الضرورة، فالحرية لا تعرف إلا بمعرفة نقيضها «الضرورة»، ولا يمكن الحديث عن الحرية دون الإشارة إلى نقيضها، وإلا لما كانت هناك إشكالية حول الحرية بالأصل. هناك إذاً علاقة جدلية وتوتر مستمر بين الحرية والضرورة، فكيف ينظر ياسبرز إلى هذه العلاقة؟ يجعل ياسبرز

من المصير «ضرورة وجودية» لا تنفصل عن فكرته عن الحرية، وبالتالي يجعل الحرية مرادفة للوجود الإنساني، ولكنه يجعل الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية.

فالإنسان، **من جهة**، هو الموجود الذي يختار؛ وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شيء واحد؛ ولكن الحرية، من **جهة أخرى**، لا تفهم إلا بمعارضتها للضرورة؛ والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من الضرورة. إن للحرية حدوداً هي بعينها شروطها، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة، وهنا نلاحظ أن ياسبرز يبدأ بالتراجع في تعريفه للحرية، فبعد أن رفض تعريفها أو البحث عنها في الخارج؛ نجده في هذه النصوص يؤكد وجود حد للحرية، وشرط لوجودها، وهو الضرورة الخارجية. ونحن نميل إلى فهم الحرية باعتبارها طاقة داخلية ذاتية يتعاظم وجودها في صراعها مع خصمها الموضوعي ـ الضرورة الخارجية والداخلية معاً ـ ، وليس في توقفها عند حد معين كما يرى ياسبرز.

فالفعل الحر يبدأ من نقطة ارتكاز، من ضرورة تحول دون ذلك الفعل، فيكون الفعل الإرادي لحظة تجاوز وقطيعة وتمرد لتلك الضرورة. إنه صراع جدلي وأبدي بين نقيضين: **الأول** موضوعي، **والثاني** ذاتي وإرادي وروحي، «فهناك الضرورة الجسمية والطبيعية وضرورة المبادئ العقلية. وهذه كلها عقبات لا بدّ للإرادة من أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية».

وننتقل من فلسفة الحرية عند ياسبرز إلى موضوع الحرية والتحرر في القرن الحادي والعشرين. فقد كانت أوروبا والغرب، الحديثين والمعاصرين، المسرح والصانعين الأولين لتلك الثورات السياسية الحديثة المطالبة بالحرية... وذلك من خلال الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التي جاءت ـ بعد الثورة الأمريكية (١٧٧٦) ـ رافعة، قولاً وعملاً، شعارات حرية وكرامة وحقوق الإنسان الفرنسي خاصة، ثم حقوق الإنسان عامة، أياً كان مكانه أو جنسه أو لونه.. أو مكانته الاجتماعية... كما أكد ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٩. وبذلك أيضاً كانت أوروبا الغربية، الحديثة والمعاصرة، هي الرافعة الأولى، كذلك، وفي الوقت نفسه، شعار الحداثة والعلم المادي، والعقلانية الوضعية، المفضيين إلى التقدم اللامحدود، والمبشرين بدخول الإنسانية عصر الرخاء، والسعادة، خاصة بعد نجاحها في السيطرة على الطبيعة، وبتواري الفلسفة بالتالي، نهائياً، مثلما

توارت من قبل الأساطير والأديان، وكأن هذه الأخيرة لم تشكل، دوماً، بعداً أساسياً في الحياة الإنسانية!!.

هكذا نسيت مثل هذه الطروحات الغربية الأوروبية حول كل من السياسة ومن العلم.. ومن الفلسفة، أو تناست، تلك العلاقة الجدلية والتاريخية التي تربطهم جميعاً، وهي العلاقة التي جعلت من الفلسفة منذ أفلاطون، وأرسطو، ومعبد الجهني (قتل سنة ٨٠ هـ) والعلاف (ت ٢٣٥)، وجون لوك، وكانط، وروسو، والكواكبي (ت ١٩٠٢) وسارتر وشومسكي... الخ، وإلى اليوم، المدافعة الأولى عن الحرية، والمنظرة الأولى لها وللتطورات التي عرفتها، ولا تزال تعرفها إلى اليوم كذلك... كما أنها هي التي جعلت كذلك، ومنذ «طاليس» (٥٤٧ ق. م.) وحتى ديكارت، وإسحق نيوتن (ت ١٧٢٧)، وأنشتاين (ت ١٩٥٥)، وغيرهم من العلماء أطرافاً فاعلة... ومجددة للفلسفة.

لكل ذلك نفهم لماذا كان يجب على الإنسانية الانتظار قليلاً لتبدأ في الاكتشاف بأن تلك الثورات السياسية الأوروبية من أجل الحرية، سرعان ما تحولت، وباسم الحرية، إلى غطاء لحملات استعمارية، استهدفت، ومن خلال الحروب النابوليونية، أولاً، العديد من البلدان الأوروبية.. ذاتها، ثم وباسم «التحضير»، العديد من دول العالم الثالث، ومن ضمنها بلدان العالم العربي والإسلامي، التي كانت قد غرقت منذ قرون وقرون في الجمود الفكري.. والديني.. والاجتماعي... وفي الاستبداد السياسي الذي تولد منه. إن الحقيقة نفسها تصدق على تجربة الإنسانية مع الديمقراطية الرأسمالية، وليدة تلك الثورات السياسية والعلمية، وهي التجربة التي انتهت بالشعوب الأوروبية الغربية، إلى العزوف اليوم عن تلك الديمقراطية.. نتيجة ارتباطها المتزايد بالإقطاع المالي وبأصحابه من رواد العولمة، التي أفقدت تلك الشعوب، وغيرها، حرية الرأي والكلمة، وحولت حديث طبقاتها الشعبية عن الحرية وعن الديمقراطية إلى «عواء»؛ ومن هنا ندخل إلى إشكالية العلاقة الجدلية بين الحرية والتحرر.

وبالانتقال إلى موضوع حرية التعبير وضوابط اللسان في الفكر الغربي المعاصر نجد أن الحديث عن الحرية ودلالاتها يحيل في الغالب إلى حقل فكري بعينه، وهو حقل السياسة، بمستوييها التنظيري والتطبيقي، المرتبط بالممارسة المباشرة للفعل أو للنشاط السياسيين، وهي الإحالة التي نزعم أنها مغالطة لكونها تحجب عنا الحضور الوجودي للحرية، التي تتأمل ذاتها وتتعرف إلى خصائصها وأسرارها انطلاقاً من اللغة وبواسطتها. فبعيداً عن السجال الكلاسيكي الذي ألفه

الفكر الفلسفي ما بين الواقعية والمثالية، تبقى الحرية مفهوماً يتعرف على عناصر هويته انطلاقاً من المستويات البنيوية والتداولية التي تتيحها أنساق اللغات الطبيعية في علاقتها بالكائن الناطق، الذي يمارس كينونته عبر انفعالاته المباشرة وصياغاته الخطابية الخاضعة لرقابة العقل ومقتضيات المنطق السياقي المباشر، الذي ينساق نحو تصوراته التأسيسية ويتأثر بالنماذج الجاهزة والقبْلية أكثر مما يتجه نحو إنجاز نماذجه الخاصة، لأن ممارسة الحرية هي بمثابة تداول تلقائي للمحاكاة والتقليد، وإعادة لصيغة ما هو متوفر ومتاح، وتحوير للقواعد يتجاوز حدود كونه إلغاء أو إبداعاً صرفاً لها.

وكما إن الحرية هي سلوك عملي لتصورات جماعية واعتباطية أنجزتها الذاتية المشتركة للأفراد والتنظيمات، فإن حرية التعبير في اللغة وبواسطتها هي بمثابة فعل ذاتي مبدع يخضع للغة ويتجاوزها في اللحظة نفسها، من خلال السعي إلى فكّ قيودها ومحاولة التعالي الفعّال في مواجهة أنساقها وقواعدها. وكأننا في سياق جدلية هي أشبه ما تكون بجدلية العبد والسيد التي سبق وأن أثارها الفيلسوف الألماني هيغل (Hegel).

المشاركـــــون

أحمد عرفات القاضي	(مصر/ الإمارات)
إسماعيل زروخي	(الجزائر)
البخاري حمانة	(الجزائر)
جمال مفرج	(الجزائر)
الحاج دواق	(الجزائر)
حسن حنفي	(مصر)
حسن الكحلاني	(اليمن)
الحسين الزاوي	(الجزائر)
عبد الأمير الأعسم	(اليمن)
عبد القادر بوعرفة	(الجزائر)
عبد الكريم بوصفصاف	(الجزائر)
عبد الوهاب خالد	(الجزائر)
وداد أبو النجا عجيزة	(مصر)
يمنى طريف الخولي	(مصر)

القسم الأول

الإشكـــال النظـري

الفصل الأول

حرية أم تحــرّر؟

حسن حنفي(*)

أولاً: مقدمة: اللفظ والمعنى

١ ـ تعوّد الناس وبعض الفلاسفة على التعامل مع الحرية باعتبارها جوهراً ثابتاً، وموضوعاً خارجياً، بين النفي والإثبات، مثل القضايا الرياضية التي تثبت أو تنفى بالبراهين العقلية أو القضايا العلمية التي تثبت أو تنفى بالتجربة، في حين أن الحرية عملية تحرُّر، مجرد إمكانية، قد تتحقق وقد لا تتحقق، اعتماداً على فعل الفرد وممارسة الحرية. فالحرية شارط ومشروط، وعلّة ومعلول، مقدمة ونتيجة. الفعل الحر هو الذى يحوّل الحرية من الإمكان إلى الواقع، ومن الفرض إلى الصدق، ومن الخوف والتهيب والتردد إلى الثقة بالنفس والاطمئنان.

٢ ـ ونظراً إلى أن الموقف الحضاري هو الذي يفرض نفسه، فإنه يمكن كالعادة بيان الموضوع في الموروث القديم بكل اتجاهاته واختياراته بين الجبر وخلق الأفعال والكسب، ثم في الوافد الغربي أيضاً بين الجبر الطبيعي والحرية العقلية، ثم في الواقع المعيش كتجربة إنسانية عامة بين الجبر الاجتماعي والسياسي والقانوني، والأمل في التحرر منها. ومع ذلك، تفرض البنية نفسها على التاريخ هذه المرة؛ فالجبر والحرية والتحرر واحد في التراثين، الموروث والوافد. البنية هي الأساس، والتاريخ تحقق لها في الموروث والوافد والواقع على حد سواء، ووحدة البنية وتعدد الحضارات أولى من تكرار البنية بتكرار الحضارات.

(*) أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

٣ ـ ولفظ «حرّر» فعل رباعي. وهو فعل متعد له فاعل ومفعول، وليس لازماً فعله وفاعله ومفعوله نفس الشيء. فإذا كان فعلاً خماسياً («تحرّر»)، فإنه يصبح فعلاً لازماً، ويعني التحرّر بفعل الضمير، أي التحرّر الذاتي، وليس بفعل الغير. وهو المعنى الاشتقاقي نفسه للفظ «حر»، أي الحرارة. فالحرية طاقة وحرارة، تبعث على الدفء والحركة والنشاط.

وهو لفظ وافد بالمعنى الجديد المتداول، حرية الإنسان أو تحرُره من كل صنوف الجبر الخارجي أو الداخلي[1]. وهي حجة يتداولها بعض المستشرقين في الغرب وبعض المتغربين العلمانيين في الشرق، من أجل الترويج لمفاهيم الحرية السياسية والاقتصادية في الغرب، نظراً إلى أن الموروث القديم لم يعرف اللفظ ولا المعنى إلا بمعنى الحرية في مقابل العبودية، بمعنى الرق القديم. وهو معنى تاريخي صرف نظراً إلى نهاية نظام الرق بعد الحرب الأهلية الأمريكية في القرن التاسع عشر. ويقال إن بقاياه ما زالت مستمرة في أفريقيا، وخاصة في جنوب السودان، وفي آسيا وتحديداً في بعض مناطق شبه الجزيرة العربية. وما زال مستمراً بالمعنى المجازي بالتحول من استرقاق الأفراد إلى استرقاق الشعوب والطوائف والأقليات المذهبية أو العرقية.

٤ ـ وقد ورد لفظ «حر» في القرآن بثلاثة معان[2]: معنيان متقاربان في القصاص والفدية، ففي القصاص الحر بالحر والعبد بالعبد، والذكر بالذكر والأنثى بالأنثى. وهو ما تم تجاوزه الآن بعد إلغاء نظام الرق وبعد أن أصبح الناس جميعاً أحراراً، وكذلك بعد حقوق الإنسان وإعلان المساواة بين الرجل والمرأة في القصاص. فالقاتل قاتل، والمقتول مقتول، ذكراً كان أو أنثى. الدم واحد والفعل واحد. والمعنى الثالث في الفدية، تحرير رقبة تكفيراً عن القتل الخطأ للمؤمن أو المؤمن العدو أو المعاهد أو اللغو في الإيمان أو مظاهرة النساء[3]. وهو يوحى بأن العبودية تعادل اقتراف الذنب، وأن الذنب لا يُغفر إلا بتحرير

---

(١) في اللغات الأجنبية هناك لفظان «Freedom» و«Liberty». الأول لحرية الفرد والثاني لحرية الجماعة، كما هو الحال في «تمثال الحرية».

(٢) ورد اللفظ ثماني مرات: اثنتان في القصاص: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى﴾. وست مرات في الفدية. [البقرة: ١٧٨].

(٣) القتل الخطأ: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ . . فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]. اللغو في الإيمان: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾. [المائدة: ٨٩]. ظاهرة النساء: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣].

العبد. والمعنى الثامن هو المحرر من كل خطيئة أو ذنب مثل مريم بنت عمران[٤].

٥ ـ أمّا لفظ «عبد»، فقد ورد عشرات المرات أكثر من لفظ «حرر»[٥]. وقد ورد في الصيغة الاسمية أكثر من الصيغة الفعلية. فالعبودية وضع وليست حالة[٦]. ومعظم المعاني هي العبادة، عبادة الله في مقابل عبادة الأصنام التي لا تسمع ولا تضر ولا تنفع، والطاغوت، أي علاقة الإنسان بالله وليست علاقة الإنسان بالإنسان. فالإنسان «عبد الله» وليس عبد الإنسان والشيطان والأوثان والعجل. وعبد الله نبي ينزّل عليه الكتاب. وهو منيب أوّاب، شكور، صالح، مخلص، مكرم، نقي، مؤمن. تنزل عليه النعمة والرحمة والرأفة. يصلي، ويناجى الله، ويسري به الله ليلاً ولا يظلمه، ويرزقه ويحكم بينه وبين غيره.

ولم يرد لفظ العبد بمعنى الرق إلا ست مرات، أي حوالى ٢ بالمئة من الاستعمالات بمعنى القصاص بالمثل. ويُضرب به المثل بعدم القدرة على فعل شيء. والإيمان، أي الانتساب إلى الحق، هو جوهر الإنسان وليس وضعه الاجتماعي حراً كان أو عبداً. فالعبد المؤمن خير من الحر المشرك[٧]. ولا يأتي الوحي باستعباد البشر بعضهم البعض بل تحريراً لهم من عبودية البشر[٨]. ولا فرق في الزواج بين الحر والعبد، بل إن نكاح الأيامى واليتامى وصية[٩].

ومع ذلك تحوّل معنى لفظ «العبد» في اللغة التداولية إلى معنى العبد للبشر، كما تحوّل معنى لفظ السيد إلى السيد البشري. وأصبح يستعمل كإهانة وسب عندما يقال لأحد «يا عبد». وما زال الأسود الأفريقي السوداني يقال له «عبد».

وقد فسر بعض الإصلاحيين المحدثين معنى العبودية لله بمعنى الحرية من عبودية البشر. وهو تعريف عن طريق نفي الضد[١٠]. ليس الهم في اللفظ، بل

---

(٤) ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾. [آل عمران: ٣٥].

(٥) ورد لفظ «عبد» ٢٧٣ مرة، أي أكثر من المرات التي ورد فيها لفظ «حرر» بحوالى ستة وثلاثين ضعفاً.

(٦) ورد اللفظ اسماً ١٥٢ مرة، وفعلاً ١٢١ مرة.

(٧) القصاص بالمثل، ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى﴾ [البقرة: ١٧٨]. العجز، ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ [النحل: ٧٥]. الإيمان، ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢١].

(٨) ﴿وَأَنْكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ [النور: ٣٢].

(٩) ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩].

(١٠) هو تفسير سيد قطب للتوحيد في بداية «العدالة الاجتماعية في الإسلام».

المعنى. وليس الهم المقولة أو التصور أو المفهوم، بل عملية تحقق المعنى في حياة الفرد والجماعة.

ثانياً: نقد الجبر

الجبر على أنواع: الجبر الجغرافي، والجبر البيولوجي، والجبر النفسي، والجبر الاجتماعي التربوي، والجبر السياسي، والجبر التاريخي، والجبر الديني. وهو لفظ غير قرآني. واللفظ المستعمل للتعبير عن معنى الجبر والإجبار هو لفظ الكراهة والإكراه.

١ ـ الجبر الجغرافي يجعل سلوك الإنسان تعبيراً عن البيئة الجغرافية، وأن كل شيء في حياة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والدينية والعمرانية خاضع للمناخ، أي القرب من الشمس والبعد عنها. فالإنسان كائن جغرافي، ابن بيئته. يتّقي الحر والبرد. ويخترع أنواع اللباس والسكن. ويبدع أنواع الطعام لذلك. بل إن الفنون أيضاً، خاصة الرقص، تعبير عن المناخ. وهي الحتمية الجغرافية التي تبنّاها ابن خلدون ومونتسكيو. صحيح أن للبيئة الجغرافية دوراً في السلوك البشري ونسبة عمله بين الفضاء الخارجي والفضاء الداخلي، وأن هذا السلوك عامل على الإبداع، فيبدع وسائل التدفئة في البرد ووسائل التبريد في الحر، إلا أن ذلك يتم على مستوى السلوك العضوي وليس بنية الوعي الداخلي. فالوعي مستقل عن حوامله العضوية. الوعي مستقل عن الجسد بالرغم من أنه يتجلى فيه. وهي قضية تمايز النفس والبدن التي عرضها الفلاسفة قديماً منذ أفلاطون، مروراً بالكندي والفارابي وابن سينا وحتى ديكارت.

٢ ـ والجبر البيولوجي أو العضوي يُرجع سلوك الإنسان إلى تكوينه العضوي وإلى نسب المواد المكوّنة للدم والكبد وجينات الوراثة والجهاز العصبي. وهو استمرار للنظرية العضوية القديمة منذ أرسطو حتى الطب الإسلامي عند الرازي وابن سينا وابن النفيس، حتى النظريات السيكوفيزيقية الحديثة عند فشنر وشاركو وجانديناك وعند بيشا في تعريفه للموت بأنه توقف الوظائف الحيوية للبدن. ومع ذلك، فإن الوعي مستقل عن البدن بدليل الإنسان الطائر عند ابن سينا، واستقلال النفس عن البدن منذ أفلاطون، مروراً بأوغسطين وحتى ديكارت. وكما توجد شواهد على أن السلوك الإنساني إنما هو انعكاس للجينات الوراثية، توجد شواهد أخرى على استقلال الوعي الإنساني عن قوانين الوراثة. فالحرية نسيج الوعي الإنساني.

٣ ـ والجبر النفسي يجعل الإنسان خاضعاً في سلوكه لبنيته النفسية ودوافعه وبواعثه. وهذه هي النظرية السلوكية عند علماء النفس. فالإنسان يتجاوز الغرائز إلى البواعث والدوافع، ويتجه نحو المقاصد والأهداف والغايات. والإنسان ليس حراً في اختيار هذه البواعث والدوافع التي هي فطرية في النفس عند كل البشر مهما اختلفت اتجاهاتها وأهدافها. البواعث والدوافع أشبه بالعلل الفاعلة في السلوك البشري، في حين إن الغايات والمقاصد والأهداف هي العلل الغائية. وكلاهما قوى النفس، مثل الانفعالات والعواطف والأهواء والميول. ومع ذلك، فإن الوعي الخالص مستقل عن حوامله النفسية، مثل استقلال الوعي النفسي عن حوامله العضوية، ومثل استقلال العقل عن الوعي الخالص. الوعي الخالص وعي معرفي ووجودي في آن واحد، ويماثل الحدس والحياة الشعورية معاً، الذات والموضوع، أي القصد المتبادل بلغة الظاهريات.

٤ ـ والجبر الاجتماعي هو الذي ينشأ من التربية الاجتماعية، ويخضع لمعايير التنشئة الاجتماعية في الأسرة والمؤسسات التعليمية. فالإنسان كائن اجتماعي، لم يختر دينه ولا ثقافته ولا حضارته، كما لم يختر لون بشرته وعِرقه وطائفته ومذهبه. ولم يختر أيضاً عاداته وتقاليده وسلوكه الاجتماعي. فالمجتمع هو الذي يعيش في الأفراد كما يعيش الأفراد في المجتمع. ومع ذلك، بمَ يفسّر تمرد الفرد على المجتمع وتقاليده؟ بل إنه يقوم بنبذ التقاليد القديمة ويجدد الأعراف ويغيرها. فهي في النهاية من صنع الأفراد والمجموعات. وبماذا تُفسَّر معاداة المجتمع للأفراد الذين يخرجون على التقاليد الاجتماعية بل يرفضونها ويغيرونها أحياناً إلى النقيض؟ علاقة الفرد بالمجتمع قد تكون علاقة هوية أو اختلاف. وقد تتغير التقاليد والأعراف الاجتماعية من جيل إلى جيل، ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى. فلا ثبات لشيء في المجتمع. تتولد حرية الأفراد داخل التنشئة الاجتماعية، كما تبزغ الحرية الفردية من داخل الضرورة الاجتماعية نظراً إلى اختلاف المستويين.

٥ ـ والجبر السياسي هو قهر النظم السياسية لمجموع المواطنين؛ إذ لم تأت السلطة السياسية طوعاً بل وراثة أو انقلاباً أو تسلطاً، وهو ما يعتبره البعض طاعة أُولي الأمر المستمدة من طاعة الله وطاعة الرسول، مع تدعيم ذلك بأحاديث عدم جواز الخروج على الحاكم وإلا كان خارجاً، مع أن الخروج على الحاكم الظالم واجب شرعي بعد استيفاء شروطه: **أولها** النصيحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، واللجوء أخيراً إلى قاضي القضاة، ويتضمن الرقابة الشاملة على الحياة السياسية والاجتماعية بل والثقافية، كما هو الحال في النظم الشمولية. والحقيقة،

إن القهر السياسي مضاد لطبائع الأشياء؛ فالحرية للفرد كالديمقراطية للحكم. والثورات والتنظيمات السرية والاغتيالات السياسية هي النتيجة الطبيعية للقهر السياسي، وهي وقف حركة المجتمع والتاريخ، في حين أن الحرية للأفراد والمجتمعات هي شرط التقدم الاجتماعي وحركة التاريخ.

٦ ـ والجبر التاريخي يعتمد على الضرورة التاريخية التي تعبّر عن سنن الكون والتطور. فمسار التاريخ حتمي مثل قوانين الطبيعة. وإذا كان التاريخ ظواهر اجتماعية متراكمة وحضارات بشرية متتالية، فلا فرق بين التاريخ الطبيعي والتاريخ البشري. الطبيعة والإنسان كلاهما مظهر من مظاهر الكون، يخضعان للحتمية الشاملة. وقد عبّر فلاسفة التاريخ عن هذه الحتمية في قوانين التاريخ ومراحلها الثنائية أو الثلاثية أو الرباعية أو الخماسية أو العشرية، أو أكثر من ذلك أو أقل. والغالب هو التقسيم الثلاثي من النوع الذي وضعه هيغل. ومع ذلك، فالتاريخ الحتمي إنما يعبّر عن قانون الحرية الفردية والجماعية. فالتاريخ قصة الحرية كما هو الحال عند كروتشه. وتقع حوادث التاريخ باجتماع مسارين: المسار الحتمي للتاريخ، وهو القانون والفعل الحر للأفراد والجماعات؛ إذ إن القانون وحده لا ينتج حدثاً تاريخياً، والفعل الحر وحده خارج قانون التاريخ لا يحدث تراكماً تاريخياً؛ فالتاريخ طبيعي بشري، كوني وإنساني.

٧ ـ والجبر الديني ناتج من الاعتقاد بإرادة الله الشاملة القادرة على كل شيء، وبقدرته المطلقة، وأمر التكوين: ﴿**كُنْ فَيَكُونُ**﴾. القدرة والإرادة من صفات الله ﴿**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**﴾[11]، هو الذي وضع سنن الكون وقوانين الطبيعة، وهو القادر على إبطالها كما هو الحال في المعجزات ﴿**قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ**﴾[12]. فاللاحتمية في قوانين الطبيعة تعكس حتمية القدرة الإلهية. كل شيء يتم في هذا العالم طبقاً للقدر المسبق. لذلك عمت عقيدة القضاء والقدر في الدين وأصبحت من قواعد الإيمان، وهو ما يتناقض مع عقائد أخرى مثل المسؤولية الفردية عن الأعمال، والثواب أو العقاب جزاء عليها. ويظل فعل الإنسان حراً داخل قوانين الطبيعة وسنن الكون ونظام العالم. الحرية منظور إنساني خاص، والجبر الديني منظور إلهي عام. ولا تعارض بين الخاص والعام. فالسمك يعوم في الماء طبقاً لتياراته في الأنهار والبحار.

---

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة البروج،» الآية ١٦.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٦٩.

ثالثاً: نقد الكسب

١ ـ وقد حاولت نظرية الكسب الأشعري التوسط بين الجبرية وخلق الأفعال. فالإنسان «يكسب» أفعاله، لا هي ضرورية من الإرادة الإلهية، ولا هي مخلوقة من الإرادة الإنسانية. لا توجد لدى الإنسان استطاعة قبل الفعل تمكّنه منه، ولا استطاعة بعد الفعل يستمر فيها وتجعل أثر الفعل مستمراً؛ إذ تستطيع الإرادة الإلهية أن توقف الاستطاعة قبل الفعل. تستطيع أن توقف السهم في الهواء دون أن يصل إلى غايته ضد قوانين الحركة. كما تستطيع وقف الحجر في الهواء دون أن يقع على الأرض ضد قانون الجاذبية. يخلق الله فقط ساعة الفعل في الإنسان قدرة على كسبه. الإنسان انتهازي. ينتهز الفرص للقيام بالفعل وليس له قدرة مستقلة عن القدرة الإلهية. هو أشبه بسائق دراجة لا يسوقها بل يمسك بعربة نقل مسرعة هي التي تدفع دراجته، ودون العربة المتحركة بقدراتها الذاتية لا تسير الدراجة. وإذا ما توقفت العربة أو لم يستطع سائق الدراجة الإمساك بها تتوقف الدراجة. براعة الإنسان وحريته في القدرة على التسلق، والمهارة في انتهاز الفرصة، حتى لو انقلبت به الدراجة ودهسته عربة النقل المسرعة تحت عجلاتها، كما يحدث أحياناً في حوادث الطرق لدى الكسالى وحاملي أقفاص الخبز على الرأس، الممسكين بعربة النقل للإسراع في الوصول إلى الزبائن. وهي النظرية نفسها التي تبنّاها مالبرانش وسماها «المصادفة» أو «المناسبة» أو «الفرصة» (Occaisionalisme). يبدو فيها الإنسان نهّازاً للفرص ومستفيداً من المناسبات، وأن أفعاله مجرد مصادفات.

٢ ـ ومن ثم كانت نظرية الكسب الأشعري أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار، تقدم رِجلاً وتؤخر أخرى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، لا استطاعة قبل الفعل ومن ثم لا إمكانية لفعل حر أو لمبادرة فردية أو لتخطيط مستقبلي أو حتى لهمة أو رغبة أو باعث. فكلها أفعال شعورية لا توجد إلا بتدخل خارجي. ولا توجد إمكانية للقيام بأي فعل دون تدخل قدرة خارجية تجعله ممكناً، وبالتالي يتحول الإنسان إلى كائن ساكن ينتظر التدخل الخارجي حتى يتحرك. وهو نوع من التبعية ضد الاستقلال الذاتي. ولا يبقى أثر للفعل بعد إتيانه، وبالتالي لا تتصل الأفعال بعضها ببعض، فتتراكم الأفعال الفردية في حركات جماهيرية، فتقع الحوادث ويتحرك التاريخ. ومن ثم يُردّ الهامش الضئيل، الذي أرادت نظرية الكسب الأشعري إعطاءه للإنسان، إلى الجبر من جديد. ويغلب التوحيد، إرادة الله وقدرته المطلقة، على العدل الذي يقوم على العقل والحرية، على التحسين والتقبيح العقليين وخلق الأفعال، بلغة المعتزلة. وينتهي

الخوف من الشرك، القول بفاعلين على التوحيد، لا فاعل إلا الله، وإقصاء الإنسان وفعله الحر. وهو نوع من التضحية بالذات في سبيل الآخر، خاصة أنه الآخر المطلق.

٣ ـ وقد ورد لفظ الكسب في القرآن الكريم في صيغ، كلها، فعلية، مما يدل على أن الكسب فعل(١٣). وتظل القضية فعل من؟ وفعل ماذا؟ أقلها الكسب الفردي وأكثرها الكسب الجماعي(١٤). الكسب الفردي للمرء والنفس والقلب(١٥)، والكسب الجماعي للأمة والمؤمنين والمؤمنات والرجال والنساء والأيدي والأرجل والقلوب والمنافقين والظالمين والكاذبين والناس(١٦).

وأغلب الاستعمالات في كسب الأفعال القبيحة، مثل السيئة والإثم والفساد والسرقة والخطيئة والظلم والمصيبة والمال(١٧)، والأقل هو كسب الخير والخيرات والطيبات، مثل الإنفاق(١٨). كسب الخير كسب، وكسب الشر اكتساب. والكسب هو مناط المسؤولية(١٩). وإذا كان الكسب مشتركاً فإن المسؤولية جماعية، ويكون

---

(١٣) ورد اللفظ ٦٧ مرة.

(١٤) الكسب الفردي ٢٧ مرة، والجماعي ٣٩ مرة، والمثنى مرة واحدة.

(١٥) النفس مثل ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨١؛ آل عمران: ١٦١]، والمرء ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، والقلب ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]

(١٦) الأمة ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ١٣٤]، القلوب ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، الناس ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [فاطر: ٤٥]، أيدى الناس ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: ٤١]، ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]. المؤمنون ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٧]. والظالمون ﴿تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ [الشورى: ٢٢]. والمنافقون ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا﴾ [النساء: ٨٨]. والنساء ﴿وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ [النساء: ٣٢]، والرجال ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا﴾ [النساء: ٣٢]. الأيدي والأرجل ﴿وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يس: ٦٥]. الكاذبون ﴿وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأعراف: ٩٦]. القلوب ﴿كَلا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤].

(١٧) السيئة ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]. السرقة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة: ٣٨]. الفساد ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: ٤١]. المصيبة ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]. الخطيئة ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١١٢]. الإثم ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [النساء: ١١١]. المال ﴿مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد: ٢]

(١٨) الإنفاق ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٦٧].

(١٩) ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾، [الزمر: ٥١] ﴿لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الجاثية: ١٤].

الحساب طبقاً لنسبة كل فرد في المسؤولية[٢٠]. وكسب الشر لا يقي من العذاب لأنه من فعل الشيطان، ولا ينقذ الإنسان يوم الحساب[٢١]. فإذا كان الكسب يستحق العذاب فإنه يكون مسؤولية، ولا مسؤولية بلا فعل حر[٢٢].

رابعاً: دفاع عن الحرية

١ ـ فإذا بطل الجبر وبطل الكسب، وهو جبر مقنع، لا يبقى إلا الحرية، حرية الإنسان وقدرته على الفعل والاختيار بين الممكنات. وهو ما سماه المعتزلة قديماً خلق الأفعال. فالإنسان خالق أفعاله، لا بمعنى أنه خالقها من عدم بل إنه صاحبها، والمسؤول عنها، والمختار لها. فالإنسان فرد مسؤول، والحرية شرط المسؤولية، وإلا تذرّع الإنسان وتنصّل من نتائج أفعاله بالحتمية والجبر بكل أنواعه، الطبيعي والعضوي والنفسي والاجتماعي والسياسي والتاريخي والديني. وهو ما أكده المعتزلة من قبل ضد الجهمية، الجبرية الأولى. وهي العقيدة التي أفرزها الأمويون للقضاء على المعارضة السياسية، معارضة آل البيت والشيعة والسنّة ضد اغتصاب السلطة من معاوية ويزيد وبني أمية من بعده. فقد دافع المعتزلة الأوائل، مثل الجعد بن درهم وعمرو بن عبيد، عن خلق الأفعال، فذبح الجعد أسفل المنبر ضحية للعيد. ويُمثل خلق الأفعال مع الحُسن والقبح العقليين عنصري العدل عند المعتزلة، أهل التوحيد والعدل. يسبق خلق الأفعال العقل. فالحرية طبيعية تلقائية. تعبّر عن الطبيعة والفطرة. ثم يأتي العقل هادياً ومرشداً لحُسن الاختيار بين الحسن والقبح[٢٣]. ولا فرق في خلق الأفعال بين أفعال الشعور الخارجية وأفعال الشعور الداخلية كالهداية والضلال، والكفر والإيمان، والتوفيق والخذلان. ولا فرق بين أفعال الشعور الخارجية وما يتولد عنها من أفعال

---

(٢٠) ﴿**أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ [البقرة: ٢٠٢]، ﴿**وَلا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا**﴾ [الجاثية: ١٠]، ﴿**فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [الحجر: ٨٤].

(٢١) ﴿**لا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا**﴾ [البقرة: ٢٦٤]، ﴿**إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا**﴾ [آل عمران: ١٥٥]، ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا**﴾ [الأنعام: ٧٠].

(٢٢) ﴿**وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾ [الزمر: ٤٨]، ﴿**أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ**﴾ [الشورى: ٣٤]، ﴿**فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ**﴾ [الأعراف: ٣٩]، ﴿**فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [التوبة: ٨٢]، ﴿**إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [التوبة: ٩٥]، ﴿**أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [يونس: ٨]، ﴿**فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [فصلت: ١٧].

(٢٣) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم؛ ١، ٥ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨)، مج ٣: **العدل**.

في الطبيعة والمجتمع والتاريخ. فللفعل بداية ونهاية. وهو لا يمنع تولد أفعال داخلية غير محسوبة أو متوقعة. فالشعور في حالة إبداع مستمر. والأفعال يتولد بعضها عن بعض في سيلان دائم.

٢ ـ وفي التراث الغربي جعل ديكارت الإرادة أوسع نطاقاً من العقل. وهو سبب وقوع الإنسان في الخطأ لأن العقل لا يستطيع أن يسيطر بمجاله الضيق على كل مجال الإرادة الواسع. وهو أقرب إلى النظرة المسيحية بأولوية الخطيئة على البراءة الأصلية. وركز سبينوزا على حرية الفكر وديمقراطية الحكم في نظام كوني حتمي وقانون طبيعي ضروري. أما ليبنتز فجعل الحرية اختياراً عقلياً بين ممكنين عقليين طبقاً لحساب الاحتمالات، وهو ما يغفل البواعث والدوافع النفسية لحساب عالم الرياضيات. ثم جعلها كانط إحدى صفات الاستقلال الذاتي للإرادة الخيرة، في العقل العملي، مستقلة عن العقل النظري. فالخير الفطري قادر على دفع الفعل نحو الحرية مثل جان جاك روسو. ثم وحّد هيغل بين الحرية والضرورة. الحرية فهم الضرورة، والضرورة ممارسة الحرية دون إعطاء الأولوية للحرية على الضرورة أو التمييز بين حرية الفرد وحتمية الطبيعة كما فعل سبينوزا. ثم جعل برغسون الحرية جبراً ذاتياً، إتباعاً للدافع الأقوى. فالحرية بلا بواعث سكون وموت، كما حدث لحمار بيوريدان بعد أن غابت دوافع الترجيح بين علفين على مسافتين متساويتين. ثم وحّد الوجوديون بين الوجود والحرية، خاصة عند جان بول سارتر، ولكنها حرية عادمة تنخر في الوجود لتكتشف العدم الذي يقوم عليه، الموت والتساؤل والشك والثرثرة وحب الاستطلاع والنفاق.

٣ ـ وفي التجربة البشرية وواقع العرب والمسلمين اليوم، الحرية مطلب إنساني. «أنا حر فأنا إذن موجود». فالحرية، وليس الفكر، هي الطريق لإثبات الوجود، وليس «أنا أفكر فأنا إذن موجود». ثم يأتي العقل ترشيداً للحرية. الحرية جوهر الوجود. فالوجود حياة وحركة وإمكانية ومشروع تحقق. الوجود وجد أي حالة ثم إيجاد أي عملية تحقق كما هو الحال عند الصوفية. الوجود حالات من الوجد والتواجد. ليس جوهراً بل طاقة تتحرك وتسكن، تنمو وتضمر، تحيا وتموت. الحرية إذن تحرر. ليست شيئاً معطى أو مسلوباً سلفاً بل مجرد إمكانية. وهي مغلفة بالقيود، تقابلها موانع. ومن ثم كانت تحرراً ذاتياً. الحرية ليست منحة أو عطاء كما كان الدستور يعطي منحة من الملك. لذلك يخطئ الشاعر بقوله:

أعطني حريتي، أطلق يديا   إنني أعطيت ما استبقيت شيئا

فالحرية لا تُمنح بل تُنتزع. والأيادي المقيدة لا يُفك قيدها بل تكسر القيد. لذلك، فإن تجربة الشاعر الآخر أصدق:

وما نيل المطالب بالتمني   ولكن تؤخذ الدنيا غلابا

خامساً: الحرية موقف

١ ـ لا تتجلى الحرية إلا في موقف، فلا توجد حرية مطلقة بلا زمان ولا مكان، بل توجد حرية معيّنة تتحقق في موقف خاص. فكما أن الوجود إيجاد أي مشروع وجود، كذلك الحرية مشروع تحرر لا يتجلى إلا في موقف. الحرية امتحان واختبار يتم اجتيازه بالاستعداد، وجمع القوى، واجتياز العقبات. الحرية دائرة للحركة، ومجال للانتشار. الحرية هي الجندي، والموقف ميدان المعركة. فلا جندي بلا ميدان، ولا ميدان بلا جندي. ولّما كان الموقف بطبيعته ساكناً خامداً خاملاً، فإن الحرية هي التي تحركه وتحدث التفاعلات فيه. ولا ضمان لها إلا استمرار الحركة. فالحرية بطبيعتها تأتي وتذهب، تروح وتغدو، تظهر وتختفي، تحضر وتغيب. الحرية اقتضاء ومطلب، ضرورة شعورية، صوت للضمير، وهاتف باطني. والموقف تقدير وحكم ورشاد وتبصرة وبصيرة. الحرية خارج الموقف قد تؤدي إلى التهلكة. والموقف بلا حرية ينتهي إلى التحلل والتفسخ والانقراض.

٢ ـ الحرية التزام بموضوع، والولاء لقضية والانتساب إلى مبدأ. الحرية ميدان تحقق وقدرة على إدارة عوامل متشابكة. الحرية المطلقة خارج الموقف طاقة بلا استغلال، ومياه بلا شرب، وحركة بلا انتقال. الموقف هو مصبّها وميدان فعلها ومحركها ومسار طاقتها. الحرية خارج الموقف هوجاء قد تتحول إلى عدم، أي إلى نقيضها لما كانت الحرية وجوداً. قد تصبح طائرة في الهواء، فارغة من أي مضمون. في الظاهر، الحرية والالتزام نقيضان. فالحرية بلا قيد، والالتزام تقيد بأمر وانقياد له. والحقيقة أن الحرية هي الجانب الذاتي في الموقف، والالتزام هو الجانب الموضوعي. وإذا كان الوجود حرية، والحرية قصداً، فالحرية هي الجانب الذاتي للشعور، والالتزام هو الجانب الموضوعي فيه. فكما أن كل شعور هو شعور بشيء، فكذلك كل حرية هي حرية في موقف.

٣ ـ الحرية هي القدرة على تخطي العقبات: البيئة الجغرافية، والبنية العضوية، والتكوين النفسي، والضغط الاجتماعي، والقهر السياسي، والحتمية

التاريخية. ليست الإرادة الإلهية عقبة في سبيل الحرية لأن المقابل للحرية هو الموقف. فالإنسان موجود في العالم. يتجه إلى الأمام وليس إلى أعلى. ويواجه عقبات فعلية اجتماعية وسياسية وليس أوهاماً دينية بأن مصيره قد حُدد من قبل، الماضي والحاضر والمستقبل لا يمكن تغييرهم. الماضي مضى وانقضى. والحاضر وقع ولا بديل غيره. والمستقبل آت على ما هو عليه لا اختيار فيه. والله عادل. ولا يمكن وضع الإنسان وهو مقيد في عالم ليتصرف فيه، أو تقييده وإلقاؤه في بحر لينقذ نفسه بالوصول إلى شاطئ النجاة وهو لا يستطيع السباحة. ما يمنع من التحرر هو الخوف والوهم، الخوف من التبعات، والوهم من عدم القدرة، والموانع التي لا يمكن تجاوزها. وبعد التحرر من أوهام الذات وعدم قدرتها على التحرر الفكري، وقدرتها على إشعال الفتيل، يبدأ التحرر الاجتماعي والسياسي، وتوسيع دائرة الحرية من الذات إلى الآخرين، ثم من الآخرين في علاقات الذوات، والرأي الآخر إلى المحيط الاجتماعي كله والعالم الخارجي.

فلسفة الحرية في البداية من أجل ممارسة الحرية في النهاية، والتحول من الحرية إلى التحرر، ومن النظر إلى العمل، ومن الإمكان إلى الواقع، ومن الطاقة إلى الحركة، ومن الكمون إلى الطفرة، ومن الزمان إلى الخلود.

الفصل الثاني

إشكالية الحرية
مقاربة بين فلسفة الحرية وحرية الفلسفة
في فكرنا المعاصر(*)

عبد الأمير الأعسم(**)

مقدمة

إن البحث في أية إشكالية يتطلّب تحديد أصول فكرة الموضوع في اللفظ والمعنى المؤديين إلى الإشكال في تحديد المفهوم، وبعدها يمكن معالجة جملة الوظائف المتصلة بتكوين هذا المفهوم وبنيته. أي بمعنى، نحن إزاء إشكال أولي في مفهوم «الحرية»، التي يمكن أن تتمظهر كفكرة صدرت عن وعي إنسان ما، في زمان ما، في مكان ما من هذ العالم. فلو رجعنا إلى موروثنا (موروث الأنا) لوجدنا مثلاً مقولة لعمر بن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟»، فهذا السؤال اختزل الكلام في أصل وعي الحرية، لكن العبارة للأسف لم تفعل في الفكر العربي، ولا الاسلامي، فعلها الحقيقي الذي يتطلبه معناها، لا في التفسير ولا في التأويل. ومن ناحية أخرى نجد، أيضاً، في الموروث الأوروبي (موروث الآخر)، مقولة لفولتير «لا وجود لوطن إلا بمواطنين أحرار»، هذه العبارة استطاعت، بحقّ، أن تفعل فعلها في الفكر

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «فلسفة الحرية» في: **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩)، ص ١٠٣ ـ ١٢٦.

(**) أستاذ تاريخ الفلسفة والمنطق، جامعة عدن ـ اليمن.

الأوروبي في عصر الأنوار وبعده، إلى درجة الانفتاح على كل تفسير وتأويل.

وهنا، لا يغيب عن بالنا أن الحرية، إذن، هي استخلاص أفكار قديمة نبعت في عقل الإنسان الأول وهو يكتشف وجوده في خضمّ حركة الأشياء في هذا العالم، وقد أفرزت ظروفه وقتذاك أسئلة عن ذاته، وعلاقته بالغير، ومن ثم علاقة الذات والغير بآخرين في المجتمع الأول. فعرف الإنسان (الفرد) أنه كما له حقوق وواجبات فهي متصلة بتفاعل مستمر مع حقوق وواجبات غيره من الناس. وهكذا تحددت التفاصيل في الصلات التي ينظمها القانون في الأفعال الإنسانية. والقانون من فعل العقل الجمعي الذي أراد منه الإنسان أن يشعر أنه عاقل ويدرك ما يدور حوله في هذا العالم. وفي أزمان لاحقة، صارت الحرية مطلباً إنسانياً عالمياً، كما نصّت عليها لائحة حقوق الإنسان في فرنسا ١٧٨٩ : «الناس يولدون ويظلون أحراراً متساوين في الحقوق». هذه العبارة تتضمن المعنى الحقيقي لمقولة الخليفة عمر، كما تنصّ على المؤدّى الوظيفي لمقولة المستنير فولتير. وهكذا. . . نحن دائماً أمام حقيقة هي أن الإنسان يسعى إلى الحرية : يولد حراً، ويستعبد عند سلب حريته، ولا وطن له إلا وكينونته حراً، يتساوى مع مواطنيه الأحرار في الحقوق والواجبات كلها.

إن البحث في أسئلة الحرية، بأي شكل كان، لن يفتح علينا أجوبة نهائية، على الرغم من التراث الضخم الذي تناول الحرية بالدرس والبحث والتأليف على نحو لا يمكننا فحصه وتدقيقه، فهذا عمل صعب المنال. لكن من الممكن أن ندلي بدلونا في جزئية إشكالية الحرية ومدى اقترابها من الفلسفة، أو اقتراب الفلسفة منها. لذلك، نحن في هذه المقاربة نحاول أن نكون مع زملائنا المزدحمين على باب الحرية، يطرقونه استئذاناً بالدخول إلى فنائها الواسع والشائك والمعقّد، فهل نستطيع؟ نرجو أن نقدر على ذلك في بحثنا المتواضع هذا.

أولاً: وعي الوجود سابق على الحرية

لا بدّ لنا في البداية أن ندرك أن معنى الحرية يتنوّع بحسب رغبات الإنسان الذي يعبّر عن إنسانيته بالأفعال من جهة، أو يستكشف بالفكر، من جهة أخرى، موقعه ضمن حركة الأشياء في هذا العالم. وهنا يجب أن نلاحظ أن الإنسان منذ عهد سحيق في القدم اكتشف، من بين الظواهر المختلفة التي تحيط به، ظاهرة أنه يطلب الحرية، بعد أن بزغ في ذهنه سؤال: هل أنا حرّ؟ ومعنى ذلك أنه سعى إلى سؤال الحرية بعد أن اكتشف ذاته، وإلا من غير الممكن تصوّر أن يطلب الحرية لذاتها، التي لا يعرف مكنونها بعد!

نحن إذن إزاء مشكلة وعي الحرية، وربط هذا الوعي بالوجود، أي بمعنى «أن سؤال الحرية سؤال عن حاضر الإنسان وعن مصيره، بل وعن ماضيه وكيفية وعيه لذاته»[١]، فإذا صح القول إن سؤال الحرية يمكن أن يشمل أزمنة الإنسان، الماضي والحاضر والمستقبل، فإنه لا يصح في سؤال «كيفية وعيه لذاته»، لأن الوعي الوجودي للذات سابق على وعي الحرية، ولأن سؤال الحرية لا يأتي إلا بعد أن يكون قد عرف ذاته. أما كيفية وعيه الذات وجودياً، فهذه عملية عقلية غير قابلة للتوازي في الصدور أصلاً مع معرفة الحرية التي يجب أن تكون تالية لسؤال (هل أنا موجود؟)، فيتحقق بعد ذلك السؤال (هل أنا حر؟).

فالأسئلة: هل أنا موجود؟ ولماذا أنا موجود؟ وما علاقتي بالموجودات من حولي؟ وما علاقة هذه الموجودات ببعضها البعض؟ وهكذا. . . كلها أسئلة لا تستوجب أولاً معرفة الإنسان حريته. . . لأن الحرية هنا تابعة، كغيرها من الخصائص الإنسانية، لمعرفة الوجود المشروط أنه وجود عقلي، وقد تعوّدنا على تسميته بالوعي. وقد جازف كثير منّا بتناول الوعي على أنه شعور أو إحساس، وقليل منا ربط الوعي بالعقل على النحو الذي نفهمه اليوم في الفلسفة المعاصرة[٢].

وبناء على ذلك، إن وعي الحرية هو تعقّل معطياتها بعد أن نكون قد استوعبنا قيمة الحرية بالنسبة إلينا كعقلاء ندرك ذواتنا وما يحيط بها من أشياء في هذا العالم. وإنه من الصحيح، بعد هذا، أن يقال، كما يرى برقاوي، إن هيغل كان على صواب في مقولته «إن التاريخ هو مسار وعي الحرية بذاتها»[٣]، فإن ما ينقل عن هيغل هنا لا يدلّ على فهم التاريخ كسجل لحوادث تتصل بالحرية، بل إنه سجل لوعي مشكلات الإنسان مع هذا العالم، والحرية واحدة من أكبر هذه المشكلات وأكثرها تعقيداً. وتبعاً لناصيف نصّار «إذا كان هيغل فيلسوف الحرية، فهو أولاً فيلسوف الروح المطلق، وبوصفه كذلك هو فيلسوف الحرية»[٤].

---

(١) أحمد برقاوي، **مقدمة في التنوير: العلمانية، الدولة، الحرية** (دمشق: دار معد للطباعة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٤٦.

(٢) في معاني الوعي، انظر: وليام ليونز، «فلسفة العقل،» في: **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين: آفاق جديدة للفكر الإنساني**، تحرير أوليفر ليمان؛ ترجمة مصطفى محمود محمد؛ مراجعة رمضان بسطاويسي، عالم المعرفة؛ ٣٠١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤)، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨.

(٣) برقاوي، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٤) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣)، ص ٣٢٠.

ومن هنا لا نستطيع أن نقاوم رفض أولوية فكرة الحرية وتقدمها على كل القيم التي تفجّرت عن تطوّر مسار العقل، من أشكال الوعي الأخرى، وهي كثيرة كما نعلم جميعاً. وبقدر ما يبدو هنا صحيحاً قول البرقاوي «إن وعي الحرية أكثر أشكال الوعي أصالة لدى البشر»(٥)، فإن الاستنتاج غير واضح في مقولة «مسار وعي الحرية بذاتها»، كما قصد هيغل. لأن التاريخ، كما يرى نصّار، «التاريخ الكوني ـ تاريخ الطبيعة الفيزيائية والطبيعة النفسية ـ يتحدد جوهرياً، في نظره، بأنه تاريخ الحرية»(٦).

ثانياً: فكرة الحرية تتناقض مع الواقع

بناء على ما تقدّم، يمكننا القول إن فكرة الحرية من الناحية العقلية هي غير الحرية التي يتطلع إليها الإنسان لتنطبق على الواقع. وهذا اللبس يمكن أن يزول عندما نطلب الحرية لتنفيذ حاجة أو رغبة، وهو طلب قابل للخطأ بحسبان أن أحاسيسنا، أو مشاعرنا، متساوية في وزنها الانفعالي مع مجريات المحيط الطبيعي أو الاجتماعي أو التربوي. فكل حلقة في هذه المجريات تدور بصور مختلفة بعدد الأفراد الذين يتحركون ضمن مدارات كل صورة.

ومن هنا، صار العقل الجمعي للناس، على مدى التاريخ، يتعمّد باسم الجميع (أو أغلبهم) أن يضع القوانين والشرائع لضبط العلاقات المتفاعلة بين الأفراد. وأحياناً نستمد هذه الضوابط من قوى متعالية (= إلهية)، أو من قوى خارقة (= بشرية متألهة)، ومن قوة مستبدة مهيمنة مطلقة (= الملوك والسلاطين)، ولكن في أحيان أخرى، تنبعث سلطة القوة من الناس فنسميهم ممثلي الأكثرية من الناس (= النخبة)... وتبقى نظرية العقد الاجتماعي لروسو مثلاً حياً على هذه السلطة الأخيرة التي نسميها اليوم الديمقراطية، التي لم تتخلّص هي الأخرى من موازين قوى الاستبداد وسلب الحريات.

إن من اليسير علينا، بعد الإمعان في التاريخ، أن نلاحظ ما يقوله نصّار «إن الوعي بالحرية يتمظهر ويتبلور في فكرتنا عن الحرية. وفكرتنا عن الحرية تتمظهر وتتشكّل في عقلية وفي ثقافة اجتماعية. بيد أن الوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، بل في عالم التجربة الاجتماعية الحية»(٧).

---

(٥) برقاوي، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٦) نصار، المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

ومعنى هذا أن أفكار الإنسان عن الحرية تنمو وتتكاثر وتنشطر، فتدفعه إلى البحث عنها خارج الفكر بعد أن عرف غيره، وعرف الأشياء من حوله، وعرف حركة هذه الأشياء في العالم وموقعه منها وعلاقته بها، وصار يتعقل المعاني بعد إدراكه محسوسات الواقع. ومن التناقضات التي يكتشفها الإنسان في الحرية كفكرة والحرية التي يتطلع اليها في الواقع، تظهر أشكال من المطالبة بالحريات بحسب الاستيعاب العام للناس وطبائعهم وتربيتهم وتقاليدهم وثقافاتهم وبيئاتهم. وهكذا، نجد الإنسان يجابه السلطات، التي ابتدعها أو فرضت عليه بسلطة ما، فيحاول التملص منها بأي شكل متى اصطدمت بمنفعة أو مصلحة أو رغبة أو حاجة، فتصبح الحياة آنئذ صراعاً بين ما هو كامن في الذات، وما هو كائن في الواقع الخارجي.

إن التطلع إلى الحرية الذي يأتي من الخلط الواضح بين الحرية الاجتماعية والحرية الكيانية من جهة، والحرية كغاية والحرية كوسيلة من جهة أخرى، هو من أشدّ الموضوعات الشائكة التي تحتاج منّا إلى تبصّر لحل إشكالياتها بمجموعة من المقاصد. وقد فطن ناصيف نصّار إلى هذه المقاصد وفسّرها تفسيراً غير قابل للطعن، فهو يقول: «. . . في الحقيقة، تختلط في القول بأن الإنسان يتطلع إلى الحرية أفكار عدّة، بعضها صحيح، وبعضها غير صحيح. . . التطلع إلى الحرية إما أن يكون بالاكتساب، وإما أن يكون بالاستعادة. . . إن الإنسان يتطلع إلى وضع يتمكن فيه من ممارسة الحرية عملياً. . . ولكن، من الواضح أن [هذه] الحرية، ليست الحرية الكيانية، بل الحرية الاجتماعية، المتمظهرة في التصرف العملي والعلاقات الاجتماعية. إنها ممارسة الحرية. . . أمّا الحرية في ذاتها، أعني الحرية الكيانية، فإنها لا يمكن أن تكون موضوع اكتساب، ولا موضوع استعادة. فهي إما موجودة، وإما معدومة. . . إذن، ليست الحرية غاية للإنسان، [ف] الإنسان لا يتطلع إلى الحرية الكيانية، لأنها ليست خارجاً عنه. . .إن الحرية مطلوبة، لا من أجل ذاتها. . . بل من أجل غيرها من الغايات، الإنسان يتطلع إلى ممارسة الحرية. . . ولربما قاد هذا الاستنتاج إلى الظن أنها مقصودة في الظاهر كغاية، ومقصودة في الحقيقة كوسيلة. غير أن تطبيق مفهوم الوسيلة على الحرية قد يؤدي إلى سوء فهم لوظيفة الحرية في الوجود الإنساني، لأنه يجعلنا ننظر إليها كأنها في عداد الوسائل اللازمة لبلوغ الغاية، في حين أنها هي التي تختار تلك الوسائل، كما تختار الغاية»[٨].

(٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

ومعنى ذلك، أن الإنسان الذي يطلب الحرية، إنما يسعى إلى دفع قيود السلطات عنه، تلك القوى التي اختلقها أصلاً لنفسه ولغيره من الناس، وهنا نحن إزاء مشكلة مركزية في الحرية: كيف يتوصل الإنسان إلى موازنة حقيقية بين ما يبيح لنفسه من الأفعال المختلفة، وما لا يبيحه لغيره. أي بمعنى أن يلغي الحرية العملية عند الغير، بل أن يسلبهم حرياتهم، كما فعل الطغاة في التاريخ. فالواقع الخارجي، الذي اكتشفه الإنسان منذ عهد بعيد، لم يكن ولا يكون ولن يكون متطابقاً مع فكرة الحرية التي نسجها الفكر في تطوره التاريخي من الفرد إلى الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة إلى الأمم الأخرى، وإلا لما كانت هناك أية حروب تذكر في التاريخ.

ومن هنا، نلاحظ، كما يرى ناصيف نصّار، «أن البحث الفكري في الحرية وميادينها، كالبحث الفكري في أي موضوع آخر، مفتوح لأنواع من الحجج والحجج المضادة، لدرجات من الاقتناع العقلي والشخصي»[٩]. وبناء على ذلك نجد أن فكرة الحرية من جهة التكوين تتنافر أحياناً مع بنية الأفعال، وتولّد هذه الأفعال على نحو يتمظهر بحاجة حقيقية إلى الموازنة بين الخير والشر فيما ينتج من هذه الأفعال، ولهذا قال المعتزلة «إن الإنسان مسؤول عن أفعاله بخيرها وبشرّها». وبقدر الصدق المنطقي في هذه الحقيقة، فهي مصدر قلق لكل من يقول بفكرة الحرية في السلوك الذاتي والاجتماعي والمدني والسياسي والطبيعي، وكلها حالات ترفض أن تكون الحرية المجردة في غير العقل الذي صاغها جبراً أو اختياراً.

ثالثاً: أزمة استيعاب فكرة الحرية

إن مناط كل هذه الأفكار التي مرت بنا يرجع، بمعنى آخر، إلى أن فكرة الحرية، من جهة العقل، تتسع وتتقلص بحسب القدرات العقلية للإنسان، فهي قابلة لكل حالة يذهب إليها الفكر نفسه في التحليل والتركيب والنقد. بينما نلاحظ أن الحرية من الناحية العملية ممارسة في الواقع، وتخضع لظروف تعمل على غيابها وليس على وجودها. وأن وعي الحرية، كفكرة، هو محاولة متعددة الوجوه للإجابة عن كل الأسئلة عن ماهية الحرية، وأين تكمن في الإنسان، وكيف نفهمها بحسبانها مطلقة، وهل يمكن أن تكون نسبية، وهل نسبيتها تعني

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

أن تمارس في الواقع الخارجي؟؟... وهكذا ندرك أن هناك أزمة حقيقية في استيعاب فكرة الحرية، من منطلق تحليل وعيها، وإعادة تركيب حرية هذا الوعي. وهنا نجد أنفسنا، أيضاً، في زحمة ما بين أيدينا من مشكلات، أننا دائماً أمام فكرة الحرية غير القابلة للاستيعاب في جملة التناقضات في تكوينها وبنيتها.

إن فكرة الحرية لا يمكن أن تتحقق إلا بتحولاتها من الفكر إلى الواقع فتأخذ أشكالاً تبعدها عن أصول معانيها في الفكر، التي لا يمكن صيرورتها إلى معطيات مادية في الأفعال، التي تختلف بين كونها من جهة الفكر أو من جهة الممارسة. فنحن، عندما نتحدّث عن الحرية الإنسانية، نجد أنفسنا أننا نمارسها كفرد أو مجموعة أفراد، أو نخبة مفروضة علينا بالتطبيع اختياراً، أو طبقة اجتماعية هيمنت علينا جبراً وبالقوة، أو دولة تقع منّا موقع الاستبداد أكثر مما هي مصدر الحياة الحرة الكريمة. وعلى هذا يتأسس الفكر الليبرالي، وهو بحسب نصّار «فكر الحرية في الوجود الشخصي والاجتماعي، لا يكتفي باعتبار الحرية معطى بديهياً، ولا يتخلى عن مهمته لجهة التفكير في مشكلات الحرية، وفي تناقضاتها ومفارقاتها»(١٠). وبهذا المعنى يمكن أن نتصوّر كيف يمكننا أن نفسّر لماذا نعيش في فوضى فكرية أكثر من العصور القديمة أو الوسيطة؟ لأن تلك المجتمعات لم تكن تعوّل على تحقيق الحرية على النحو الذي وجدناه في الحضارة الحديثة في الغرب، فقد تشوّش مفهوم الحرية لغلبة التقلبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ، حتى بدا لنا أن قول إيزايا برلين يفصح عن هذه الفوضى في العصر الحديث: «ربما لم يسبق في التاريخ الحديث أن جرى تغيير حياة ومعتقدات هذا العدد الكبير من البشر في الشرق والغرب بهذا الحمق وتعرّضها إلى هزات عنيفة من قبل نظريات اجتماعية وسياسية متطرّفة، لأن إهمال الأفكار... قد يؤدي أحياناً إلى اكتسابها قوة كاسحة، لا يمكن مقاومتها أو كبحها، تُفرَض على أعداد هائلة من البشر الذين يصبحون على درجة من العنف لا يمكن معها التأثير فيهم بالنقد العقلاني»(١١).

وكنتيجة طبيعية للتناقض والفوضى في استيعاب الواقع فكرة الحرية، نجد أن غياب الأبعاد النفسية والتربوية والأخلاقية في معارك الحرية بين الشرق

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١١) إيزايا برلين، **حدود الحرية**، ترجمة جمانا طالب (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٦.

والغرب قد زاد الاختلاف في مفاهيمها المتعددة تبعاً للنزعات والرغبات والميول والاتجاهات والدوافع. . . الخ، فصارت عملية التنافر هي من أهم خصائص الحرية التي تطفح على سطح الأحداث ومجرياتها، فتمظهرت بشعارات غلب عليها الزيف والكذب والتمويه والخداع في الواقع الإنساني. ومع ذلك، تبقى فكرة «الحرية مشكلة فلسفية سيطر هاجسها على السؤال الفلسفي عبر رحلة الفكر البشري حتى يومنا. فغدت مقولة يصعب تصوّر مدلولاتها خارج الواقع الإنساني كونها معملاً قوياً، وكافياً في تحريك الوجود الإنساني وتنشيطه، بل تكاد تكون هي من يحدّد مكانة ومستوى الفعل الإنساني الذي لا يخرج بدوره معبّراً عن درجة حضور أو نفي الحرية»[١٢].

وفي هذا الشأن يقول عبد الله العروي «إن نظرية الحرية لا تثبت بأي حال واقع الحرية، بل يمكن القول إنها في الحقيقة تخفي الحرية من الحياة اليومية، فهي تعبّر عن الجدلية الملاحظة في التاريخ»، ولهذا [يرى العروي]، «تتضخّم الحرية في الفكر بينما تُضمَر في الواقع»[١٣].

إن هذا الحكم على الحرية، بحسب العروي، يأتي من تبنّيه الاتجاه الليبرالي الغربي الذي يفصح عن موقف صريح من الانحياز إلى (الآخر) على حساب (الأنا). ولكن الحقيقة أن نظرية الحرية لا تكون إلا محكومة بالواقع المادي للإنسان الفرد، وإلا فنحن نسيء فهم أن الحرية في الليبرالية الغربية لم تكن تسعى إلى حرية المجتمع بحسبانه يمثّل الأفراد، وهؤلاء كل واحد منهم يستحق الحرية الفردية التي لا تتمظهر في الواقع الاجتماعي الخارجي للفرد باعتباره إنساناً. وهنا نلاحظ قضية الحرية برمّتها، التي تطالب بها المجتمعات، تأتي على حساب انحسار الحرية عند الإنسان الفرد، كما نلاحظ في قول برلين «لقد جاء الليبراليون [= الغربيون] في النصف الأول من القرن التاسع عشر بنبوءة صائبة مفادها أن الحرية بهذا المفهوم الإيجابي قد تقضي على عدد كبير من الحريات السلبية التي يقدسونها. وأشاروا إلى أن سيادة الشعب (المجموع) واستقلاليته قد تقضي على استقلالية الأفراد»[١٤]. وهذا ما يحدث دائماً في كل المقارنات بين حرية الفرد

---

(١٢) محمد حسن عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» إشراف أحمد برقاوي (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عدن، ١٩٩٩)، ص ١٦٢.

(١٣) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٨٥.

(١٤) برلين، **حدود الحرية**، ص ٦٥.

وحرية الجماعة، وبناء على ذلك، نجد أن فكرنا المعاصر لم يحسم هذه المسألة حتى وإن ظهر بمظهر عقلاني نقدي في هذا المقام لأنه على الأقل لا يفرّق بين ما أنتجه المفكرون في كتابات عصر النهضة العربية. ويبقى لدينا ما استخلصه العروي من كتاباتهم بالقول «أن يكون الكتّاب العرب قد تهافتوا على المنظومة الليبرالية لأنهم رأوا فيها عبارة وافية عمّا يحسّون به، فهذا لا يعني أن الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي»(١٥). ومعنى هذا أن العروي لا يبدو واثقاً في ما ذهب إليه في القول إن الحرية الليبرالية لا تأبه كثيراً لنظرية الحرية(١٦). والملفت للنظر هنا أن نصّار يرى أن ما يقوله العروي «صحيح ولكنه بصورة جزئية لأنه ينطوي على اختزال خطير. فإذا جاز أن نميّز بين شعار الحرية وبين نظرية الحرية، فإنه لا يجوز أن نرجع الفكر الليبرالي كله إلى مجرّد شعار ومطالبة بتحقيقه، كما لا يجوز أن نضع على المستوى نفسه، تحت عبارة نظرية الحرية، ما هو فلسفي ميتافيزيقي وما هو فلسفي وجودي وما هو ديني لاهوتي»(١٧).

وهذا كله لا يعني بالضرورة أن بعض مفكرينا يشعرون بمسؤولية التقويم الأساسي للأفكار التي يروّجونها باعتبارها مكتشفات لا تدحض ولا تردّ كأنها حقائق ثابتة، ولكننا نجدها، عندما نتفحصها، ذات تأثير سلبي في جيل من الباحثين الذين يأخذون بنتائج منحولة وغير صحيحة. وبناء على ذلك، كما ينص قول برلين، «يبدو أن فلاسفتنا غافلون بشكل غريب عن التأثير المدمّر لنشاطاتهم. ولعل أفضلهم، وهم ثملون بإنجازاتهم العظيمة في مجالات عملهم النظري الذي لا يمت بصلة إلى الواقع، ينظر باحتقار وازدراء إلى الميدان الذي لا تجري فيه اكتشافات راديكالية متطرفة ولا يكافأ فيها ذوو المواهب التي تعمل في التحليل الدقيق. ولكن على الرغم من الجهود المبذولة للفصل بين السياسة والفلسفة عن طريق الحذلقة اللاهوتية العمياء، ظلت السياسة تتضافر بشكل لا ينفصم عن أشكال البحث الفلسفي الأخرى جميعاً»(١٨).

واستناداً إلى كل هذه المناظرات، نخلص إلى أن فكرة الحرية في عقولنا ووعينا جوهرها، لا يتطابقان مع ما هي عليه مشخصة في الليبرالية، باعتبارها الواقع المشخّص للحرية، ولا يمكن استيعابها من جهة النظر العقلي. وليس

---

(١٥) العروي، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٧) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٨) برلين، **حدود الحرية**، ص ٧.

صحيحاً قول العروي «تقول الليبرالية: استبدال النظرية الوضعانية في مسألة الحرية ليس عجزاً، بل هو ضمان للحرية ذاتها»[١٩]، بل الصحيح ما ذهب إليه نصّار في قوله «إن الاستيعاب عملية شديدة التعقيد ومتعددة المقتضيات، لا سيما إذا كانت أكثر من مجرد اقتباس... وهذا كله لا يستقيم إلا إذا جرى على قاعدة تحليل نقدي يسلّم بكونية مبدأ الحرية وتاريخية أشكال الليبرالية العملية، المجسدة لهذا المبدأ» [٢٠].

رابعاً: اختلاف مفهوم الحرية

أما نحن العرب (الأنا) فالمشكلة تبدو أكثر تعقيداً عندنا مما هي عند الغرب (الآخر)، ومن ذلك، كما نعلم جميعاً، أنه: «تعددت معاني الحرية في الفكر العربي المعاصر تبعاً لتعدد تياراته الفكرية التي صاغتها نماذج متعددة الوجود المادي والاجتماعي العربي»[٢١]. فهنا، نحن إزاء مشكلة معرفية ترتبط بالعلاقة بيننا وبين الغرب، وهو موضوع عام مكرر في فكرنا المعاصر على نحو صرنا لا نفتح كتاباً أو نطّلع على بحث أو دراسة إلا وكنّا إزاء: الحرية والتراث، الحرية والتجديد، الحرية والتبعية، الحرية والدين، الحرية والعلمانية، الحرية والسياسة، الحرية والأيديولوجيا، والحرية والعلم... الخ، حتى طلع بعضهم، في السنوات الأخيرة، بثنائيات جديدة: الحرية والسلفية، والحرية والمقاومة، والحرية والإرهاب، والحرية والطائفية، والحرية والحرب، والحرية والعولمة، والحرية والتكنولوجيا... الخ. فغاب عنّا شيئاً فشيئاً السؤال الكبير: أين نحن من مفهوم الحرية الحقيقي من جهة الاختلاف فيه؟

أما بالنسبة إلينا، فكأننا نجابه حالة قسرية من خارجنا، أي خارج (الأنا)، تطبع تفكيرنا في الحرية فتولّد لدينا اتباعاً دائماً للغرب (الآخر) باعتباره مرجعيتنا في الحرية، وتتفجّر مسألة المسائل مع الغرب لتجاوزه الحدود المعقولة في ادعاء صراع الحضارات ونهاية التاريخ. واستناداً إلى هذا أثبت حسن حنفي[٢٢] رأيه على أساس أن لدينا من الوعي بالحرية، بالمعنى الليبرالي، في تراثنا ما يلغي فكرة أن

(١٩) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٨٥.

(٢٠) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٨٦.

(٢١) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» ص ٧٤.

(٢٢) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار بين المشرق والمغرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٥٧ ـ ٦٣.

الحرية أصلاً هي من اختراع الغرب[٢٣]. وعلى الرغم من معارضة محمد عابد الجابري لرأي حنفي[٢٤]، الذي يرى أن الحرية عن طريق تطبيق الليبرالية الغربية كان يمكن لها أن تتحقق في وطننا العربي (ومصر أولاً وبالذات) لو لم تتدخل أوروبا الاستعمارية في صياغة معالم الحياة العربية الحديثة[٢٥]، فإن هاتين الفرضيتين، لا تقومان على أساس التحليل النقدي لإعادة بناء منظومة الحرية: الحرية الفردية والواجب، والحرية الاجتماعية والحقوق، والحرية السياسية وتغيير الواقع الموضوعي، والحرية الفكرية وصياغة الأيديولوجيا، والحرية الدينية والصلة بين البشر والمطلق. وهكذا... نجد اختلافاً بين مفاهيم الحرية كما نراها نحن (الأنا)، ومفاهيم الحرية كما يفلسفها الغرب (الآخر)، ليس لأن عقولنا تختلف في وضع معايير قياس مفاهيم الحرية عن عقول الغربيين، لكن لأن الموروث في وعينا غير الموروث في وعيهم، أي أن الوسائل التي نستعملها في إدراك معاني الحرية تختلف عن وسائلهم في توظيف اتجاهات الحرية، وهذه الأخرى تختلف عن اتجاهاتنا في معالجة مشكلاتنا. فنحن نقرأ باستمرار عن مشكلاتنا مع الغرب، ولكننا لا نتحدّث عن مشكلات الغرب معنا. وهذا يقودنا بلا شك إلى فوضى التصورات التي صارت كامنة في وعينا الذاتي والجمعي، وكأن لا حل لأية مسألة نعرفها، أو نريد أن نعرفها، إلا عن طريق الغرب.

ومن المشكلات الكبرى، مشكلة الحرية، التي نريدها بالتخلص من هيمنة الغرب علينا، بعد عصر الاستعمار ودفعنا إلى الغرب دفعاً؛ فلا حقيقة إلا وقد اكتشفها الغرب، وما نحن إلا أتباع التقليد والأخذ بالجاهز حتى صرنا لا نميّز بين ما تكوّن أساساً لملاءمة طبيعة الغرب وما تكوّن أصلاً لملاءمة طبيعتنا. ومن هنا، كما يرى نصّار «... ينبغي التمييز بين تاريخ الحرية وتاريخ الليبرالية، والتذكير دوماً بهذا التمييز... غير أن الهدف... ليس الفصل بينهما، بل الفهم الأصح لكل منهما ولمعنى الواحد منهما بالنسبة للآخر. إن تاريخ الليبرالية لا يفهم حقّ الفهم إلا كتحوّل نوعي في تاريخ الحرية. وتاريخ الحرية لا يفهم بدوره حقّ الفهم إلا كصراع من أجل الحرية وحياة الحرية...»[٢٦].

واذا تابعنا تطور الفكر الليبرالي في وعينا العربي نجده بلا شك واقعاً تحت

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٧٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٦) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٣٠٩.

هيمنة التأثير الغربي، ولم يحاول المفكرون النهضويون العرب التخلّص من المعايير التي انتقلت إليهم من أوروبا الحديثة التي صدرت فيها الأفكار الجوهرية حول الحرية باعتبارها الصياغة العملية الليبرالية، من تأثيرات هوبز ولوك وفولتير ومونتسكيو وروسو، وغيرهم في عصر التنوير، فتراكمت الأفكار حتى «شكّلت الحرية هاجساً حقيقياً إلى جانب هواجسها الفلسفية الأخرى»(٢٧). وهذا كله يرجع إلى أننا ندرك تماماً أن الحداثة، التي ساهمت في صناعة الليبرالية، هي الأخرى صناعة غربية، لم يجر تكوينها في التنظير والتطبيق إلا بعد كفاح استغرق أربعة قرون، وتبعاً لحسن حنفي «نشأت الليبرالية في الغرب بعد نضال طويل منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، وعصر النهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر»(٢٨). ويمكننا النظر في تفصيلات هذا الموضوع عند زكريا إبراهيم(٢٩).

وتبعاً لذلك، بدا موضوع الحرية وكأنه لا يمكن بحثه إلّا من وجهة نظر الغرب، كما يفعل الليبراليون العرب، والجدد منهم بوجه خاص. فقد أصبح مفهوم الحرية في زماننا هذا مليئاً بفوضى متغيرات الغرب بعد هيمنة العولمة على العالم، وكأن المبادىء الليبرالية التي نادى بها الغرب، وسعى إلى تطبيقها لقرنين من الزمان على الأقل، تحوّلت إلى عملية استباحة للحرية اللاغربية، بما فيها حرية عقول المفكرين والمثقفين العرب وكل أولئك الذين هم أدوات النهضة الحضارية الجديدة، التي قرر الغرب إلغاءها ومسحها من خططنا الحاضرة والمستقبلية، كما سبق للأوروبي أن مسح من ذاكرتنا ما أراد هو (الآخر)، عندما جعلنا (الأنا) موضوعاً مركزياً لاهتماماته طوال القرون الخمسة الماضية، وصرنا نرى الصورة الضخمة للغرب، وكيف برع الفلاسفة الأوروبيون في فحص الحرية وتدقيق معانيها، وتحويلها إلى مفاهيم تعكس تجارب أولئك الفلاسفة من خلال تجاربهم الإنسانية الفردية والاجتماعية، فطبعوا جوانب الحرية الحملية في منظومات الليبرالية من الناحية التاريخية. أي أن الحرية في إطارها الليبرالي مسارها أوروبي، لأن الغرب هو الذي اخترع فلسفتها، وهو الذي ابتدع الطرق التي تحصّل بها، وبناء عليه، إن الغرب هو الذي يمنح الحرية، بمفاهيمها المختلفة وتطبيقاتها العملية في الليبرالية، للأمم الأخرى!

---

(٢٧) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» ص ٥٧.

(٢٨) حنفي والجابري، **حوار بين المشرق والمغرب**، ص ٥٩.

(٢٩) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، مشكلات فلسفية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٢).

واستناداً إلى هذا، وجدنا من المشكلات التي نعانيها في فكرنا المعاصر، أن مؤرخي هذا الفكر اعتادوا على الاختلاف في تحديد الكثير من المفاهيم المتنوعة، بينما لا نجد اختلافاً أشدّ مما هو واقع في تحديد مفهوم الحرية، خصوصاً في مصادرها المعرفية أو العقائدية أو الأيديولوجية، وأولى هذه الاختلافات هي مشكلة العلاقة بين فكرنا (فكر الأنا) وفكر الغرب (فكر الآخر). ويكفينا أن نشير إلى أن مفكرينا في عصر النهضة وُصفوا بأنهم ليبراليون لكي يُطبعوا بطابع الغرب. وفي هذا المقام يصدق قول حسن حنفي بوصفه الاستنكاري تاريخ فكرنا الحديث: «حتى إن الليبرالية أصبحت هي الطابع العام لفكرنا الحديث كله، كما قيل عن تاريخنا الفكري الحديث: الفكرالعربي في العصر الليبرالي»[٣٠]. وواضح أن حنفي يقصد هنا كتاب **الفكر العربي في العصر الليبرالي** لألبرت حوراني الذي صدر بالإنكليزية، ثم ترجم إلى العربية **الفكر العربي في عصر النهضة**. وتبرز هنا مشكلة وصف مفكرينا في القرن التاسع عشر بالليبراليين أسوة بما هو دارج في الغرب بتطور الفكر الليبرالي، كما هو معروف، وفي الحقيقة كما نعرف جميعاً أنهم لم يكونوا جميعاً ليبراليين، كما سنرى. والغريب أن نصّار يحاول تبرير تفضيل مفهوم المترجم العربي «عصر النهضة» على مفهوم المؤلف «العصر الليبرالي» بقوله «ولهذا التفضيل أكثر من سبب، إلا أنه لا يلغي الحقيقة التي رام المؤلف إظهارها»[٣١]. ولم يفصح نصّار عن الأسباب ولا عن قصد المؤلف. لكن ذلك لا يمنع من أن نرى أن حوراني كان تغريبياً، وقاس حركة الفكر العربي بالمعايير الليبرالية الأوروبية، وكأن نتائج مباحث مفكرينا هي تقليد للغرب، وهذا بلا شك تمويه كبير في تغريب التجربة العربية في وعي الحرية على أسس مناهج الفكر الغربي. هذا كان في الوقت الذي يستعمر الغرب العرب، وقد فات حوراني، وتبعاً له أغلب المؤرخين العرب لفكرنا الحديث والمعاصر، «أن فكر النهضة العربية في الحرية تأسس على ثلاثة محاور:

١ ـ التحرر من التبعية،

٢ ـ التحرر من الاستبداد،

٣ ـ التحرر من الجمود في فهم النص»[٣٢].

---

(٣٠) حنفي والجابري، المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣١) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٦٤.

(٣٢) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» ص ١٦٣.

وكانت مرجعية مفكرينا في مشروعهم النهضوي في وعيهم الحرية قد اعتمدت على مصدرين: الموروث والوافد. ولا نجد في محاولات التحرر النهضوي إلا مزاوجة بين المصدرين، أو رفض أحدهما والتمسك بالثاني. وهنا نجد الراديكاليين التراثيين المتعصبين للموروث ضد أي تجديد، بينما نجد التجديديين يزاوجون بين الموروث عندنا والوافد من الغرب. أما التغريبيون، ولأنهم اتباعيون، فيرون أن الفكر العربي بحاجة إلى تطبيعه مع الفكر الغربي الذي هو المصدر الأساس في فهم الحرية. وهكذا فالتغريبيون هم راديكاليون أيضاً، وينادون بالقطيعة مع الموروث اتباعاً لمفكري الغرب الذين يرفضون فكرنا جملة وتفصيلاً وينتمون بالكلية إلى فكر الآخر. ولا نظن أن بيننا من لا يقرّ بهذا التباين الشديد الذي يؤدّي بالضرورة إلى الاختلاف في مفهوم الحرية، باسم الحرية (!)، تجاوزاً للعقل والمنطق، كما سنرى.

وهكذا نعرف أنه لم يجر في التاريخ العربي المدوّن المكتوب المعروف أن وصل فكرنا حول الحرية إلى طريق مسدود، فلا يستطيع التحرر من أعباء الطغيان والاستبداد والاستعباد التي يفرضها عليه الغرب، كما هو عليه الآن! ولعل هذا الذي دفع حنفي إلى القول «أمّا لدينا [= نحن العرب]، فالليبرالية، كمضمون وليس كلفظ، لها مسار آخر. . . ولم تنجح الليبرالية الغربية إذن في حياتنا المعاصرة على مدى مائتي عام، لأن هناك جذوراً تاريخية تمنعها وتكمن وراء أزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر إثر تراكم طوعي عبر ألف عام»[٣٣]، وهذا معناه أن حنفي يحاول أن يطوّر رأي العروي الذي يرى أن النهضويين العرب «لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها»[٣٤]. ومعنى هذا أن النهضويين كانوا يرفعون شعارات الحرية ولا يفلسفونها، ويفصلون بين مفهوم الحرية ومفهوم الليبرالية. وليس صحيحاً القول، بتعسّف العروي، إن «تقديم الفكر الليبرالي كنقيض للفكر الفلسفي وقف وراء استنتاجه الخاص في حاجة الحرية للفكر الليبرالي أكثر من حاجتها للتفكير الفلسفي»[٣٥]. لكن حنفي في مناقشاته لعلاقة الأنا (العرب) بالآخر (الغرب) يحسم القضية في موضوع الاختلاف في مفاهيم الحرية بالقول صراحة إن «الأمر بالنسبة لنا أولاً هو التحرر من الآخر الأوحد، وهو

(٣٣) حسن حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠).

(٣٤) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٤٩.

(٣٥) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» ص ٥٧.

الغرب»![٣٦]، بينما يرى نصّار، الذي يبشّر بنهضة عربية جديدة معاصرة، «أن النهضة العربية الثانية [= الراهنة]، بما هي تجاوز لأزمة حضارية شاملة، تجد سمتها العامة في مفهوم إعادة البناء: ثمة أنظمة ومؤسسات وعادات وتقاليد لا بدّ من تغييرها. وثمة مفاهيم لا بدّ من تدميرها، وأخرى لا بدّ من إعادة تفسيرها، ومفاهيم لا بدّ من اختراعها، حتى تتم عملية تغيير تلك الأنظمة والمؤسسات، وتلك العادات والتقاليد»[٣٧]. واستكمالاً لهذه التصورات، يكون العروي قد فطن مبكراً إلى مشكلة الاختلاف في المفاهيم، بقوله إن «التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدر تفاعل تمثّل الحرية، حينما نعي حقّ الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق، نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل»[٣٨].

خامساً: العقل هو مصدر وعي الحرية

اعتقد كثيرون أن الحرية إنما هي حرية الرغبات التي تتمظهر بفعاليات الإنسان الغريزية، أو أن الحرية تصدر عن تمسك الإنسان بما يريد، وربما يندرج في هذا المعنى أن الحرية لا ترتبط إلا بمعطيات نفسية ذاتية تشكل مع الغير منفعة ومصلحة، أو أن الحرية هي حرية الإنسان الفرد في أفعاله. وهذه الفرضيات استغرقت تاريخ الإنسان المدوّن، حتى بدت الحرية لا تستجيب إلى المنطق الذي ينظّم الفكر ويجعل العقل مصدراً لوعينا الحرية وعلاقاتها بالإنسان الفرد والمجتمع والطبيعة من جهة التكوين المادي لهذا الوعي، لا من جهة البنية الميتافيزيقية الكونية التي يتعامل معها العقل. ومن هنا نلاحظ باهتمام ما يقوله نصّار، «في معرض البحث عن وجوه الاقتران بين العقل والحرية في تعاطيها مع الواقع، لا يمكن المساواة بين الحرية الجاهلة أو الحرية المموهة أو الحرية المضللة أو الحرية الطامسة للواقع، وبين الحرية المستكشفة لحقائق الواقع بقدر ما تتيحه موارد العقل العلمي والفلسفي المتعلقة بتلك الحقائق. لا شيء يمنع الحرية، في المطاف الأخير، من اختيار سبل الكذب والتضليل والتمويه والطمس، أو على الأقل اعتماد غير العقل في تعاطيها مع الواقع»[٣٩]. وتبعاً لذلك، نجد أن هذا المعنى

(٣٦) حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟**، ص ٢٢٥.
(٣٧) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٢٣.
(٣٨) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٧.
(٣٩) نصار، المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

يوقعنا في تناقض ظاهري في اختزال الصلة بين العقل والحرية عند برلين «لأن حال الوعي والإدراك قد تكون أحياناً غامضة ومستترة، وهي الإرادة العقلانية والذات (الحقيقية)، كما أن الذات (الجاهلة) لا تعرف شيئاً عن الذات العقلانية (الحقيقية) وتناقض ما تشعر به وما تفعله وما تتكلم عنه علناً. . .»[٤٠].

ومن المناسب، هنا، أن نستطلع رأي وليام ليونز الذي يقرر أن «الوعي يوجد فقط على أنه تيار خاص من الوعي لشخص معيّن، وأن محتوياته الظاهراتية (الخاصة بالظاهرة) قابلة للمعرفة المباشرة فقط من هذا الشخص نفسه، أي أن الوعي ذاتي أو شخصي في كل من شكل الوجود والطريقة التي يمكن أن يُعرف بها. فالوعي يربك تساؤلاتنا الموضوعية بذاتيته الحقيقية والفعلية»[٤١]. والأصل في هذا المعنى «أن الفلاسفة التحليليين قد انبهروا بالوعي وارتبكوا منه، لأن. . . فلسفة تطور العقل، كانت تدور كلها حول الوعي وما الذي يمكن أن نتعلمه عنه ومنه. وأحياناً، كان يُنظر إليه على الأقل في صيغته السيكولوجية التي كانت تعتبر استبطاناً (Introspectionism) (فحص الأفكار والدوافع والمشاعر)، على أنه العلم الفرعي التجريبي المتخصص للوعي. وفي أوقات أخرى، كان الوعي يُصوّر، في تطوره الفلسفي الأكثر رقياً، على أنه مشروع متجاوز للخبرة البشرية (يسمو فوق الوجود المادي أو يتجاوز مجرد العلم التجريبي. . .)»[٤٢].

إن النسق الفلسفي للوعي باعتباره يصدر عن العقل ينصرف إلى الحرية، أي بمعنى أن الوعي بالحرية أصلاً عملية عقلية محضة تتطابق مع ما هو كائن من مادة في العالم الطبيعي. وهذه العملية ذاتية فردية تتراكم بالتجربة الموضوعية فتجعل من تراكم الوعي الشخصي للأفراد مكوّناً أساسياً لوعي الجماعة، وهكذا تظهر لنا بنية الوعي الاجتماعي من حصيلة مجموع أنشطة الوعي في أفراد مجتمع ما. لكن، متى تجاوزنا طبيعة الصلة القائمة بين العقل والحياة، فإن الوعي يربكنا ولا يؤدي معناه الذي نسعى إليه، والذي ذهب إليه ديكارت والعقليون بأن الوعي هو الجوهر المعبّر عن المادة غيرالفيزيائية، لا من جهة أن الوعي يتكوّن بخصائص محضة عقلانية تقرّبه من الميتافيزيقيا، بل من جهة كيفية مطابقته ومن ثم مفارقته العالم الطبيعي.

---

(٤٠) برلين، **حدود الحرية**، ص ٢٥.

(٤١) ليونز، «فلسفة العقل،» ص ٢٥٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

وتحقيقاً لهذا الفهم، نخلص دائماً إلى أن الوعي إفرازات تنضح من العقل على فعاليات العالم الروحي والعالم المادي في البنية المعرفية. وليس هناك ما يشعر الإنسان بممارسته وجوده أكثر من وعي الحرية، أي وعي خصائص الأفعال وردود الأفعال في الحركة الطبيعية للحياة العملية بكل تفاصيلها. وهنا تبرز الأهمية التي نستكشفها دائماً في العقل النقدي لكل الطرق التي نحقّق بها منظومة ما للظواهر التي نتعامل بها سيكولوجياً وبيولوجياً، وحتى فيزيولوجيا الأعصاب في وعي الحرية، خصوصاً أننا نعلم الآن «أن التفسير الكافي للوعي هو الحاجة الأكثر إلحاحاً في فلسفة العقل»[٤٣]، وفلسفة العقل تقوم أساساً على حرية العقل نفسه في مقصده النقدي، لأن «العقل النقدي هو، في حالة انعكاسه على ذاته، عقل ناقد لذاته ومستفيد من نقده لذاته، لا لكي يدمّر ذاته، بل لكي يزداد وعياً بقدرته وحدوده وهو في صيرورة تحقيق ذاته»[٤٤].

إن هذا الربط بين العقل والحرية، يذكرنا بفطنة برلين في تأكيد مقولة فخته الصارمة في أنه «ليس لأحد حقّ الوقوف ضد المنطق»، بعد أن اكتشف أن الخداع البشري ساقه إلى الاعتقاد بأن «الإنسان يخشى إخضاع ذاتيته لأحكام المنطق، وهو يفضل التقاليد والتعسف»[٤٥]. وهذا ليس كلاماً سهلاً علينا إدراكه ونحن نصدّق كل ما يقال عن الحرية، بمعنى أنها تحوّلت إلى صياغات اعتمدت التفسير التخصصي من جهة التأثير النفسي والاجتماعي، أو من جهة التأثير التربوي والأخلاقي. وأضيفت بعد ذلك، إلى هذه التأثيرات، تأثيرات أخرى من جهة العلم والاقتصاد والتكنولوجيا (= التقانة)، فصارت الحرية ملعباً لكل لاعب، فشتّت التخصص المعنى العقلي للحرية وجعلها تتشكّل بصور تختلف باختلاف مشارب الأفراد، أو اتجاهات المجتمعات، فخسرنا القضية العقلانية للحرية! ومن ذلك نلاحظ أن بعضنا يرى أن «الحرية، هنا، تكتسب مفهوماً اجتماعياً يرتبط أساساً بمدى حاجة الأفراد إلى بعضهم في أداء مصالحهم. فالحرية هي المنافع المتبادلة وفقاً للقوانين المنظّمة لنشاط الناس بصورة واعية وهم أنفسهم يتولّون رعايتها طالما أنها تخصّهم جميعاً»[٤٦]. وهذا الرأي إنما يستند في مرجعيته إلى القول

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٤٤) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٢٠٣.

(٤٥) برلين، **حدود الحرية**، ص ٥٠.

(٤٦) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» ص ٢١.

«إن وعي الحرية أكثر أشكال الوعي أصالة لدى البشر»[٤٧]. لكن هذه الأصالة تحتاج إلى فحص منطقي لتكون مقبولة من جهة العقل، ولهذا يقول نصّار «إن أصالة الحرية لا تقتضي بالضرورة قيام الطلاق المطلق بين الحاجة والحرية، ولا بين الحرية والعقل. ولكن الصعوبة.. كل الصعوبة تكمن في فهم طبيعة الاقتران بين الحرية والعقل»[٤٨].

سادساً: فكرة الحرية بحاجة إلى الفلسفة

نحن بلا شك نعاني أزمات كثيرة في عصرنا الراهن، بعد أن صارت الحرية مقترنة بالليبرالية الجديدة اقتراناً أرادته الرأسمالية العالمية، فتنازلت أوروبا الليبرالية العقلانية عن حقوقها في فلسفة الحرية التي ناضلت بامتياز في سبيل أن تجعل منها منبعاً للحياة الكريمة. وكان قبل ذلك قد ضاع الاتحاد السوفياتي في مسار انحطاط أيديولوجي مأساوي فأعلنت الشيوعية العالمية سقوط إمبراطورية الاستبداد، فتمزّقت دولها بعد أن داس عليها الذين سبق لهم أن اغتالوا الحرية منذ أن رفعوا شعارها في ثورة سحقت الإنسان. وخاب تطلّع العالم الثالث إلى الحرية من جهة الحرمان من معرفتها وممارستها، وكأن الاستعمار هو الذي حدد أشكال الحرية الممنوحة للبشر في عالم وصفوه بالمتخلف الذي لا يستطيع اللحاق بالعالم المتقدّم. فتحوّل العالم كله إلى فوضى في مقاصد الحرية ومعانيها الإنسانية، وانقلبت الموازين بفرض أشكال مستحدثة من حريات جديدة، اجتماعية وسياسية واقتصادية، لتنطبّق على معطيات نظام عالمي جديد يرفع شعار الديمقراطية باعتبارها من اختراع نخبة، لا علاقة لها بالفكر والفلسفة، تلعب بمقادير البشر في استحقاقاتهم من الحرية الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية أينما كانوا وفق قاعدة «الأسود يكون أبيض، إذا كان الأبيض يمكن أن يكون أسود، ومن لا يرى الأسود أبيض فمن الممكن أن يرى الأبيض أسود».

هذا هو منظور الليبرالية الجديدة والديمقراطية الرأسمالية الجديد إلى الحرية في عصرنا الراهن، وهو منظور مصاب بالعماء العقلي في غياب المنطق عن التصورات والمدركات في هذا العالم. وهنا يصح قول برلين إن «خنق الحرية من أجل الحرية... والعلاقة بين الديمقراطية والحرية الفردية هي أكثر غموضاً مما

---

(٤٧) برقاوي، **مقدمة في التنوير: العلمانية، الدولة، الحرية**، ص ١٤٦.

(٤٨) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ١٦٨.

يتراءى لكثير من دعاتها ومؤيديها. . . والاختلاف كبير إلى درجة أنه يؤدي إلى التصادم في الأيديولوجيات التي تهيمن على عالمنا»[٤٩].

وهكذا نجد أن النُخب، التي تدير لعبة الحرية والديمقراطية والليبرالية في عالم اليوم، تختلف في صياغة صناعة فكرة الحرية، فقد صارت محكومة بالمنافع والمصالح المرتبطة بالدول وليس الإنسان أو المجتمع الإنساني، وبعيداً عن معايير مفهوم الحرية الذي عرفنا تطوره في التاريخ الإنساني من جهة موضوعات النفس والتربية والأخلاق. وأخيراً اكتشفت أوروبا الليبرالية أنها ضحية هذا التناقض الخطير، الذي روّجت له الرأسمالية العالمية بديمقراطيتها الجديدة، فاتهمتها علانية بـ «أوروبا العتيقة»، بعد أن انهارت أوروبا الاشتراكية لأنها لم تعرف الاشتراكية ولا الحرية التي نادت بها. وأخيراً جاء افتضاح جميع أنواع المؤسسات الرأسمالية في الغرب بمواقفها البراغماتية من مسألة الحرية في العالم الثالث، إن كان ذلك في الشرق أو دول الجنوب.

إن أزمة الحرية في العالم اليوم إنما ترجع إلى تشتت الإنجازات الكبيرة التي قام بها الفلاسفة خلال تاريخ الفلسفة، والقرون الخمسة الماضية بوجه خاص، وعلى التحديد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ فقد أصابت العالم فوضى من الاتجاهات التفسيرية التي لا تنسجم مع مقاصد الفلاسفة أصلاً. وقد نبّه حنفي إلى مسار هذه الفوضى بقوله إنه بعد أن «تراكمت فلسفات العدم في الوعي الأوروبي. . . نيتشه. . . جابريل فاهنيان، هارفي كوكس، بول فان بيرن، هاملتون، التيزر. . . الخ، بدت الأزمة، أزمة الضياع. . . عند هايدغر. . . وعند مارسيل. . . وعند سارتر. . . وعند كامو. . . وعند ميرلوبونتي. . . وكيركغارد. . . ثم دريدا. . . وبارت. . . لقد تخلى الوعي الأوروبي عمّا أبدعه هو نفسه من قبل مثل الزمان والتاريخ والإنسان والعقل والحرية. تحطّمت مُثل التنوير، ولم تستطع أن تغيّر الثقل الطبيعي والموروث في الوعي الأوروبي»[٥٠].

ومعنى هذا أن فكرة الحرية لم تعد الشجرة المورقة بالأفكار الفلسفية التي ازدهرت قبل القرن العشرين من منابع العلاقة بين نظرية الحرية وماديتها، لأن الوعي الإنساني المعاصر بالحرية لم يعد واضحاً، بل إنه يخلط بين حرية الفرد،

---

(٤٩) برلين، **حدود الحرية**، ص ١٣ و٢١.

(٥٠) حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟**، ص ١٥٣ ـ ١٥٧.

وحريات الأفراد، وحريات المجتمعات، حتى صار من غير اللائق في هذا العصر أن يتساءل الإنسان العاقل المنطقي عن: لماذا تختلف تطبيقات الحرية المادية من مكان إلى مكان، وتتغيّر من حال إلى حال، وكأنها هي الأخرى خضعت للاستعباد والاستبداد والمصادرة؟ إن الجدلية بين الحرية في مؤداها تبدو كأنها أفرغت من معانيها الفلسفية، فاستفحلت فيها أنواع من انحراف حقيقتها الأصلية عن معانيها التي تستوجب توفر المناخ الفلسفي الحقيقي لاستيعابها من جهة أن الحرية لُا تفكّك أسرارها إلا بالقراءة المتبصرة للفلسفة.

وتأسيساً على ذلك، نلاحظ أنه من الخطأ أن يذهب بعض الباحثين إلى القول:

١ ـ «إن تلك هي صورة التناقض العام الذي دفع بالفلسفة إلى العمل على استيعابه والسعي لبلورته بمفاهيم فلسفية، واتسقت نظرية الحرية للحرية في إطار الفلسفة الحديثة والمعاصرة أيضاً»[٥١].

٢ ـ إن «الفلسفة المعاصرة تنشغل اليوم بمعالجة مشكلات الإنسان، وفي مقدمتها مشكلة الحرية كوظيفة فلسفية. وحتماً ستنطلق منظومات فكرية أخرى، ومرة أخرى، ليس إلا من رحم الفلسفة نفسها»[٥٢].

فهذا الرأي بشقّيه ليس صحيحاً، لأنه مبنيّ على فرضيتين، **الأولى**، أن الحرية إنما تخضع لفكر فلسفي راهن يسعى إلى استيعاب التناقض العام عن طريق مناهج الفلسفة. **والثانية**، أن الفلسفة المعاصرة معنية بالحرية لحل مشكلاتها. وحلول هذه المشكلات تتولّد من الفلسفة.

إن كلتا الفرضيتين تقوم على حسابات سياسية اجتماعية اقتصادية وأيديولوجية لا تفصح عن حقيقة المعاني الحقيقية للحرية. وقد لاحظ نصّار «أن الفهم الفلسفي الصحيح لمبدأ الحرية الفكرية يتطلب، دون شك، نقد الوحدانية العقائدية الدوغماوية في المجتمع، كما يتطلّب نقد الفوضى والبلبلة التي يمكن أن يسفر عنها التطبيق المتطرف للفردانية»[٥٣]. وبناء على ذلك، لا نجد في استنتاج العروي إلا تشويشاً على تمظهر الحرية بمظهر الحق، عندما يقول «إن

---

(٥١) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» ص ٥٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٥٣) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ١٠٨.

الحرية في مفهومها تناقض وجود. توجد حيثما غابت، وتغيب حيثما وجدت. والنظرية هي الكشف عن ذلك الجدل»[٥٤]. وهذا كله يرجع إلى أن المفكر العربي المعاصر ينأى عن التفسير الشامل لمشكلة الحرية والإنسان في هذ العصر. ولنراقب ماذا نقرأ عند برلين: «نحن مستعبدون من قبل طغاة من أصناف عديدة ـ أنظمة وقوانين ومعتقدات وخلل عقول ـ يمكن إزالتها والخلص منها بعد تحليلها ودراستها وفهمها. . . ومع ذلك فهي الحرية التي تنادي بها الأنظمة الديمقراطية والدكتاتورية على حد سواء في أكثر بقاع العالم»[٥٥].

ولهذا كله، تبقى فكرة الحرية بحاجة إلى الفلسفة، من جهة نقص تصوراتنا عن الحرية نفسها، كما قال زكريا إبراهيم إن «الحرية لا بدّ أن تظل ناقصة غير مكتملة، لأنها دائماً في صيرورة مستمرة، فضلاً عن أنها مزعزعة باستمرار، مفتقرة إلى مزيد من الاستقرار. ومع ذلك فإن هذه الصيرورة نفسها هي التي تخلع على وجودنا معنى، كما إن ذلك التزعزع إنما هو الذي يكشف عمّا لدينا من إمكانيات لا بدّ لنا من العمل على تحقيقها»[٥٦].

سابعاً: الفلسفة بحاجة إلى فضاء الحرية

كلنا يعرف ما تعرّضت الفلسفة له منذ نشوئها، من جهة التسفيه والتحريف والتزييف والانتحال، وذلك يرجع بلا شك إلى أن الفلاسفة هم العقلاء بين عامة الناس، وليس كل الناس بقادرين أن يكونوا بالمستوى العقلي الذي يفتح عليهم مقاصد الفلاسفة ومنطقهم. وهذا قاد الكثير من المتعلمين أو المثقفين إلى الاعتقاد بأنهم يستطيعون نقض الأفكار التي طرحها الفلاسفة في كل العصور. ولا نرى هنا أية ضرورة لعرض مشكلات الفلسفة مع الأنشطة الإنسانية الأخرى التي ناقضتها، وردّت عليها، وحرّمت النظر فيها، وكفّرت الفلاسفة، فهذا يحتاج منّا إلى استقصاء تفصيلات كثيرة لا نقوى عليها في هذا البحث، لأننا محدودون بعلاقة الفلسفة بالحرية. وليس من بدع الأقوال أن يُقال هنا إن اقتران الفلسفة بالحرية يأتي من معطى تفصح عنه الصلة بين العقل ووعي الحرية، وجدلية التكوين الفلسفي للأفكار في عملية الإدراك من جهة البنية التي يتشكّل بها الفكر في فضاء الحرية.

---

(٥٤) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٨٦.

(٥٥) برلين، **حدود الحرية**، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٥٦) زكريا إبراهيم، **مشكلة الفلسفة**، مشكلات فلسفية؛ ٤، ط ٣ (القاهرة: دار العلم، ١٩٦٧)، ص ١٦٤.

إن الحرية هي ليست العدالة، ولا المساواة، ولا الإخاء، ولا الأخلاق، ولا الإرادة، ولا المسؤولية، ولا الواجب، ولا الضمير، بل هي منطق علاقة متشابكة بين هذه المعطيات الإنسانية مجتمعة كلها. وكل معطى يرتبط بالحرية من جهة أنها فردية، أو اجتماعية، أو كونية... الخ، وهكذا يأتي في السياق المضاد في منع الحرية، بالإجبار والرغبة والمصلحة والمنفعة والاستبداد والطاعة والسلطة... الخ، من أمراض الحرية التي تمنع تمظهرها لاستلاب معانيها ووظائفها من أعدائها. ولهذا، نحن بحاجة إلى تحرير الحرية من الذين يناقضونها أو يوظفونها في غير أهدافها وإلى غير غاياتها، وكما نبّه نصّار إلى أن «المزيد من تحليل مفارقة منع الحرية عن أعدائها يقودنا، لا محالة، إلى نقطة دقيقة في فلسفة الحرية، ألا وهي الفرق بين أخلاق الحرية والحرية الأخلاقية... لأن المرجع المعرفي في الأخلاق، وليس الحرية. وما حرية الضمير سوى وجه من وجوه حرية العقل، لأن الضمير ليس سوى الحس الأخلاقي، أي الحس الداخلي بوصفه إدراكا مباشراً لحقائق الأخلاق، وهو عينه العقل الأخلاقي»[٥٧].

وبناء على ما تقدّم، لا توجد الحرية الحقيقية إلا في المجتمع الحر، والمجتمع الحر لا يتكوّن إلا من أفراد أحرار، وكل فرد حر إنما يتوجب عليه أن يكون عاقلاً، ومدركاً المسؤولية والواجب والضمير، بالنسبة إلى ذاته، وإلى غيره من الأفراد، والمجتمع، من جهة أن إدراك انفتاح الحرية على أنشطتها لا يتحقّق إلا بالعقل المدبّر للإنسان والأفراد والمجتمع. لذلك نفهم لماذا يقول برقاوي «إن وعي الحرية يتعينّ بوصفه وعياً لحرية العقل، وحريته (أي: العقل) في ارتياد عوالم أوصدت أمام حريته»[٥٨]. فالعقل، الذي أَسّس الفلسفة، هو بحاجة إلى فضاءات الحرية لكي يمارس فعالياته باعتباره الحكَم الذي نلجأ إليه في المنطق الذي به تتم معرفة الصواب والخطأ في الأفعال والأحاسيس والمشاعر التي تصدر عنّا في حركة وجودنا المادي، وكذلك وجودنا المعنوي في الأفكار والمعقولات المفارقة.

ولهذا كله، ليس معقولاً أن نتحدّث عن الكيفية التي تتم بها عملية إهمال الفلسفة في مجتمع ما، في عصر ما، فهذا يقودنا إلى تفصيلات لا نقوى عليها في هذا البحث. لكن عندما نلاحظ في واقعنا الراهن كيف تُتّهم الفلسفة بأنها بعيدة عن الظروف الموضوعية للناس، خصوصاً في حلّ مشكلات الإنسان فرداً

---

(٥٧) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٢٥٧.

(٥٨) برقاوي، **مقدمة في التنوير: العلمانية، الدولة، الحرية**، ص ١٦٤.

وجماعات وأمّة، في الحياة العملية وعلى كل مستوى، نجد أن الكلام هكذا يبدو لنا مؤثراً في خطابنا العربي العام. ومرجعية معاداة الفلسفة كامنة في وعينا العربي إلى درجة يصعب علينا الآن تصنيف أعداء الفلسفة في مجتمعاتنا، وبيان انتسابهم إلى أصول موسومة بالجهل الثقافي، والتقصير المعرفي، والتعصّب، لكننا معنيّون ههنا أن نلقي ضوءاً سريعاً على المسببات والتبريرات التي أدّت إلى النظرة المنحطة والدونيّة إلى الفلسفة، وظروفها من جهة التربية والعقيدة والسياسة والعلاقة المتوترة بين الموروث في ثقافتنا والوافد من ثقافة الغرب. ويمكننا تحديد هذه التصورات في الآتي:

١ ـ إن تسفيه الفلسفة من قبل أفراد مجتمع ما، لا يكون إلا بمؤثرات الجهل العام بالحياة المادية والروحية والقوانين التي يجب أن تنظّمها تنظيماً مختلفاً عن مجرد الرغبة الفردية أو الاقتصار على رغبات الأفراد، من جهة إلغاء التفسير المنطقي للعلاقات بين الفرد والغير، وبين مجموعة أفراد والمجتمع بكامله، تحقيقاً لمبدأ الحرية التي لا تختص بمنفعة بعض من الناس وتهمل الغالبية العظمى منهم. إن هذا التفسير تكون فيه الحرية العقلية مضمرة، ويكون التصريح بمعطيات المنطق مسكوتاً عنه. فلا خير في أمّة ضمر عقلها وغاب منطقها.

٢ ـ إن اتهام الفلسفة بأنها غير فعّالة في الحياة العملية لأن الفلاسفة إنما هم فئة من الناس استطابوا التفكير في ما لا حاجة للناس فيه من قريب أو بعيد. وهذا ما نجده مبثوثاً في النسيج الاجتماعي الذي يتهرّب من البحث عن جوهر الحقيقة، ويكتفي بقشورها من منطلقين: **الأول**، إما تحريم التفكير في الفلسفة والحد من حرية الفلاسفة بحجج يخترعها أعداؤها تعصباً، دون تبصّر أو دراية، كما في القول المشهور في تراثنا «من تمنطق فقد تزندق»(!)[٥٩]، أو التشدد في فهم النصوص على أساس أنها ترفض العقل، فلا يجوز أن يخوض في أي شيء لم يرد فيه نصّ مهما كان. **والثاني**، إما إهمال الفلسفة باعتبارها أعجمية (= أجنبية) غريبة عن كل علوم العربية، فهي مفسدة للفكر والايمان والاعتقاد، فيزعم أعداؤها بوجوب نقضها والردّ عليها لتقليل قيمتها في الكشف عن الحقيقة. إن الحقيقة عند هؤلاء إنما تكمن في الموروث من التقاليد والعادات والمنقولات عن

(٥٩) عبد الأمير الأعسم، «إشكالية النقد الراديكالي وأزمة الصحيح والمنحول في الثقافة العربية المعاصرة،» **مجلة التواصل** (جامعة عدن)، العدد ١٢ (تموز/ يوليو ٢٠٠٤)، ونشرت أيضاً في: **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي: أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢١٥ ـ ٢٢٣.

السلف بلا نقد أو تدقيق، كما في عنوان ابن خلدون للفصل الرابع والعشرين من القسم الثالث في **مقدمته** «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»[٦٠].

٣ ـ إلغاء دور القدرات العقلية العربية في تناول الفلسفة بحثاً ودرساً، لاعتقاد بعض الناس من المثقفين أنه ليس من حق العربي التفلسف، لأن الفلسفة تدلّ على رقي الفكر، وهذا من خصائص الغرب (الآخر)، أما نحن (الأنا) فليس من خصائصنا التأمل والتفكير والاستنباط والاستقراء، ولا يجب علينا أن نقول إننا نعرف كما يعرف الغرب، لأن معرفتنا منقوصة في تكوينها وبنيتها. وهذه المسألة نفهمها حقّ الفهم في شقّين:

الأول، أن أعداء الفلسفة في أوساط المثقفين والمتعلمين إنما يقصدون أن حرية الفلسفة ليست من إبداعات العقل العربي، ولا يجوّزون الدرس الفلسفي الحرّ الذي يبنى أساساً على التنوير، فالعقل العربي عند هؤلاء ليس عقلاً علمياً كما في الغرب، ولهذا لا يحقّ للفلاسفة العرب أن يقولوا شيئاً يغاير مناهج الفلسفة الأوروبية، القديمة والوسيطة والحديثة وحتى المعاصرة. وهذا كله تفصح عنه دوائر الاستشراق وتنظيرها في قضية البون الشاسع بين العقل العربي والعقل الغربي. وأسوأ مثل لدينا هنا إرنست رينان الذي شغل الناس في الرد عليه من التراثيين، أو تقليده واتباعه من التغريبيين.

الثاني، أن خصوم الفلسفة يصدرون أحياناً، من داخلها، متابعة أقوال ترجع إلى مزاعم الآخر الذي كان مهيمناً على حريتنا إلى درجة، كما يقول حنفي، «ظهر في جيلنا استغراب مقلوب، بدلاً من أن يرى المفكر أو الباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر. بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه. . .»[٦١]. وهذ النمط من الناس يجهل القيمة التاريخية التي يمتلكها فيتمسك بأقوال لا تمت بصلة ما إلى واقعنا الراهن في البحث عن حرية التفكير، بل إن هؤلاء يسعون إلى استعبادنا بمختلف الطرق تمثيلاً للسلطة، ومن هنا هم يبحثون عن كل ما يبرر أساليب الحُكم المضاد للفكر الحر.

وفي الوقت الذي تسعى الفلسفة في فضاءات الحرية إلى أن تكون الدعوة إلى

---

(٦٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، طبعة مصورة (بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.])، ص ٥١٤.

(٦١) حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟**، ص ٩٧.

الفكر الحر ملزمة لكل فيلسوف، لكننا لا نجد في واقعنا العربي إلا الضيق في الآفاق التي تمارس فيها الفلسفة بحقّ، من جهة أننا لا نستطيع استكشاف حريتنا في مجتمعاتنا التي لا تجوّز الدعوة إلى التنوير بعد أن سُلبت عندنا إرادة الإنسان، فرداً وجماعات. وقد صار من المألوف أن يكون الفيلسوف عندنا مقيّداً بظروف وأحكام تجعل من عقله إما مسلوب الحقوق بطاعة السلطات أو الإجبار على التفكير من جهة تحكّم الأيديولوجيات بأساليب التفكير الحر. لذلك نحن هنا إزاء مشكلة الفلسفة في فضاءات الحرية، وبهذا نلاحظ ما يقوله حنفي، «إنما تتحقّق دعوتنا إلى الحرية عن طريق القضاء على جذور التسلّط وأسباب القهر وعوامل الطغيان المترسبة في وعينا (العربي) تاريخي منذ أكثر من ألف عام»[٦٢]. ومعنى هذا أنه لا بدّ من الاعتراف بأن الفرق بيننا وبين الغرب، هو أن أوروبا استطاعت، كما يرى زكريا إبراهيم، أن تُحدث «ثورة فلسفية كبرى أدّت إلى الاستقلال الفلسفي عن اللاهوت، خصوصاً وأن مفكري هذا العصر... قد أعلنوا بمذاهبهم الجديدة ثورتهم على الماضي»[٦٣].

ولكن هذا الذي قلناه قد يدفعنا إلى مراجعة ما فعلناه نحن في ضوء مستحدثات عصرنا. ومن ذلك، وعلى مدى القرن العشرين، أن محاكماتنا مستمرة لرواد النهضة العربية الأولى، فقد نسينا أنهم بشّروا بالحياة الحرة الكريمة التي تدعو إلى دولة حديثة، وحركة تنوير، ومحاولة اتباع التأويل العقلي للنصوص الدينية. «فالدولة الحديثة والتنوير والعقل هي أدوات الحرية التي نظر لها وعي الحرية في الخطاب النهضوي وسوّغها سبيلاً لتحقيقها وتوفير المستلزمات الواقعية الملائمة لها»[٦٤]. ومعنى هذا لم تستطع النهضة الأولى إحداث ثورة فلسفية، كما حدث في أوروبا، بل إن النهضويين الروّاد تعاملوا مع كل وسائل الحرية المتاحة لهم آنئذ باستحياء مع كل ما يتصل بالتقاليد، وبحذر مع كل ما يتصل بالعقائد، وبتحرّز مع كل ما يتصل بالتجديد.

إن هذه الحقيقة يجب أن نعترف بها بلا شك ودونما اختلاف، وإلا فنحن إزاء مشكلات لا تستطيع كل الدراسات التي كتبت عن المشروع النهضوي الأول أن تعطينا حلولاً حقيقية لها ولما يجب أن يُقال في تقويم النهضة وفلسفتها. فمن

(٦٢) حنفي والجابري، **حوار بين المشرق والمغرب**، ص ٦٣.

(٦٣) إبراهيم، **مشكلة الفلسفة**، ص ١٤٢.

(٦٤) عبد الشيخ، «الحرية في الخطاب العربي: أنموذج الخطاب القومي العربي المعاصر،» ص ١٦٤ - ١٦٥.

العيب علينا أن نفسّر النهضة على هوى كل منا غير متبصرين بالتنوير الذي استعرنا فلسفته من الغرب ونفخر بوصل الكثير من معرفتنا بمنابع فلاسفة التنوير الأوروبي، ونرفض أن نستشعر حقيقة إلى أي مدى يمكن أن نتفق على ثوابت الفلسفة وعلاقتها بالحرية. فإذا كان كل منّا يفسّر الحرية من جهة الدوافع الذاتية والفردية والمجتمع المُفرّغ من الحقوق في أي سلوك للحرية، نجد أن معاداة الفلسفة ليست نابعة من الحرية بل إنها ترجع إلى مصادرة الحرية بأي معنى من المعاني من واقعها الإنساني. وهكذا إن الدفاع عن الفلسفة في المجتمع الحر يحتاج منّا إلى تشخيص أمراض الأفراد أو المجتمع، في التربية والسياسة والاقتصاد، وهكذا نجد أن أزمة العقلانية العربية في الربط بين العقل والحرية إنما ترجع إلى رسوخ النماذج التي اختلقها الباحثون في مقومات النهضة وخصائصها. تلك النماذج التي لم تفرج عن العقل العربي وهو يتفلسف لكي يتحرك في فضاءات الحرية العربية، لأن الخطأ في ما اعتقدناه من كون فلسفة الحرية وحرية الفلسفة لا يمكن أن تخرجا من دائرة الغرب، فقد فعل الفلاسفة الأوروبيون، وربما برأي البعض منّا ما زالوا يفعلون، كل ما يجب أن يؤسس عليه ما هو غير قابل للانحطاط والعدمية من جهة الفلسفة وتبعاً لها الحرية!

ومن هنا، لا نرى بيننا من تجرّأ على قول الحقيقة التي زُيّفت كثيراً في فكرنا المعاصر، بعد أن تورّط الغرب في إسباغ صفات الفساد على ما يعانيه انتحال معانٍ مناقضة لليبرالية والديمقراطية، فزالت المعاني الفلسفية للحرية في عصرنا الراهن، بعد أن صار مقياس القوّة هو الذي يحكم العالم. وقد فطن نصّار إلى هذه المسألة، فهو يرى بحقّ أن فلسفة عربية جديدة ممكنة في نهضتنا العقلية الجديدة بقوله «وإذا كانت الحضارة الغربية قد تفوّقت على سابقاتها في رعاية هذه القيمة [= الحرية]، فليس معنى ذلك أن الحرية حكر على الحضارة الغربية، وأن كل دفاع عن قيمة الحرية هو تقليد لمذاهبها الليبرالية، وإنما معناه أنه لا يمكن تصور نهضة حضارية، بعد إنجازات الحضارة الغربية، من دون تأسيس على مبدأ الحرية وقيمة الحرية»[٦٥]. وهنا يمكننا الاحتكام إلى برلين في حسم هذه المسألة بالقول «إن الطريقة الحقيقية لاكتساب الحرية، كما يُقال لنا، هي استخدام المنطق النقدي، أي ما هو ضروري وما هو محتمل. . . وهذا هو منهج العقلانية المتنوّرة منذ زمن سبينوزا إلى آخر أتباع هيغل. فما نعرفه وندرك ضرورته العقلانية لا نستطيع

---

(٦٥) ناصيف نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٣٢٥.

التخلّي عنه إذا أردنا أن نبقى عقلانيين. وإذا أردنا لشيء أن يكون على غير ما هو عليه، من غير سبب عقلاني، كما في الضروريات التي تسيطر على العالم، نكون بذلك جاهلين وغير عقلانيين»[٦٦].

ومن الغريب أن نقرأ في مراجعنا أن هناك من المثقفين من يسخر من فلاسفتنا المعاصرين، بل ويسفّهون الفلسفة باعتبارها مضيعة للوقت، طالما أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا غربيين، فكيف يتفلسفون كما تفلسف الأوروبيون الذين تتمثّل فيهم الحداثة، بينما فلاسفتنا يصدّرون عن تراث فلسفي لم يعد قائماً ولا يواكب روح العصر! وهؤلاء هم أصحاب الجهل المركّب من جهة إنكارهم على فلاسفتنا أن يكون لهم الدور الحقيقي في حركة الحرية، وعند هؤلاء أن الحرية لا تتحقق من منظورنا العربي، بل من المنظور الغربي. ويغيب هنا العقل عن هؤلاء الناس مهما كانت مشاربهم، وغياب العقل معناه غياب الحرية. وليس من الصحيح القول المنسوب إلى القديس أمبروز، تبعاً إلى برلين «إن العاقل حرّ وإن كان عبداً»[٦٧]! ، فهذا من جهة، يقصد أن العقل هو مولّد الحرية، ولكن منطق الحرية، من جهة أخرى، يؤكّد أن الاستعباد الذي يستلب الحرية يستلب العقل أيضاً. فالحرية هنا هي حرية الفلسفة، ولا يمكننا إدراك حرية العقل إلا بحرية الإنسان. فالفلسفة هي الفضاء الذي يمارس العقل فيه وظائفه المنطقية الصحيحة، وتأسيساً على ذلك تزدهر الفلسفة في المناخ الذي تسوده الحرية.

ثامناً: إشكالية الحرية معضلة بلا حلّ

إذن، إن الخطأ في بحث إشكالية الحرية يكمن فينا، في عقولنا الفردية وعقلنا الجمعي، بل في معطيات العقل العربي. فنحن، المفكرين العرب، الذين نزعم مع أنفسنا بحثنا عن الحقيقة، لا ندري إلى الآن أين هي هذه الحقيقة التي نبحث عنها تحت وطأة الإجبار والقسر والاستعباد والمنفعة والمصلحة الفردية، وغياب الغايات والأهداف في انتحال الليبرالية والديمقراطية اللتين لا تعبّران في عصرنا عن فلسفة التنوير التي نريدها لنهضتنا الجديدة؟ وليس قولنا هذا يبتعد عن الحق لو سألنا أيضاً: كيف نصل إلى فلسفتنا الراهنة لكي يكون لنا شأن في الدرس الفلسفي العالمي؟ وتبقى الحرية، وعلاقتها بالفلسفة، معبّرة عن فوضى

---

(٦٦) برلين، **حدود الحرية**، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

المزاعم الكثيرة بحل إشكالية الحرية في فكرنا المعاصر، مع غياب تام لكل أزماتها في الوعي الغربي والأوروبي بوجه خاص؟

وبناء على هذا، لا نجد حصاد مؤلفات الباحثين، وحتى في جامعاتنا العربية التي يصدر عنها عدد لا يستهان به من رسائل وأطروحات، تتناول الحرية بحرية عقلية، أو بعقل حر من دون الوقوع في دائرة الخداع والتزييف والانتحال! فقد اكتشفنا أن هناك من سخّر طلبته للكتابة عنه في الرسائل والأطروحات التي أشرف عليها[٦٨]، أو الاستفراد بالدرس الفلسفي في جزء من وطننا العربي[٦٩]، أو انتحال وتزييف الوقائع والأحداث أو إهمالها[٧٠]، أو تَرْك دراسة الفلاسفة الكبار من المعاصرين في ساحتنا الفكرية بلا تحليل أو نقد، والمبالغة بتكريس الاهتمام دائماً في النهضة العربية الأولى ورجالها الذين لم يكونوا في الحقيقة إلا روّاد انفتاح فكرنا العربي على مجريات العصر آنئذ، وليسوا فلاسفة في الحرية ومعطياتها المختلفة التي نواجهها اليوم بعد قرنين من الزمان. فأي عيب بعد هذا نراه في تسويف فكرنا المعاصر الراهن بقياس فكرنا الحديث الذي لا بد لنا من الاعتراف بأنه تردد بين الموروث والوافد إلى حد التناقض، وهو ما نرفضه اليوم ونحن نجابه تأسيس النهضة العربية الثانية كما يسميها نصّار[٧١]، أو كما يصفها حنفي أنها «. . . بلورة مشروع عربي نهضوي جديد يكون. . . سمات عامة مشتركة بينها تحدد ملامح النهضة العربية المعاصرة»[٧٢].

ولو رجعنا إلى تنظيرات الفلاسفة الأوروبيين البارزين أمثال: ديكارت، هوبز، سبينوزا، لوك، كانط، هيغل، فخته، شيلينغ، بنثام، شوبنهاور، ميل، وماركس، وصولاً إلى وليم جيمس، برادلي، وايتهيد ورسل، لوجدنا أن هؤلاء

---

(٦٨) انظر مثلاً: ماهر هناندة، «مفهوم الحرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٥٣ ـ ٦٨ وبخاصة ٥٦، الهامش الرقم (١).

(٦٩) انظر مثلاً: حسام الآلوسي، في: **المشهد الفلسفي في العراق** (ندوة) (بغداد: بيت الحكمة، ١٩٧٧).

(٧٠) انظر مثلاً: علي حسين الجابري، «المشهد الفلسفي الأكاديمي العراقي في القرن العشرين: دراسة أولية،» ورقة قدمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام: أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة**، ص ٥٧٥ ـ ٦٠٥.

(٧١) نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ص ٢٣.

(٧٢) حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟**، ص ١٩٣.

اشتغلوا بأفكار كوبرنيكوس، غاليلو، مونتسكيو، ديدرو، فولتير، آدم سميث وروسو. وهكذا كان عصر الأنوار من المستنيرين إلى فلاسفة الحرية. وبلا أدنى ريب، هذا نفسه يجري عندنا بين فكرنا الحديث والمعاصر، فالروّاد مستنيرون بحسب ظروفهم الخاصة والعامة، والمعاصرون فلاسفة ينظّرون في الأفكار، لكن يجب أن لا يجتروها اجتراراً صار على مرّ الزمان خليط أفكار لا تُعدّ ولا تحصى لتدمير الفلسفة من وجه، ومصادرة الحرية، من وجه آخر. ويبدو لنا أن استنتاج حنفي في موضوع انهيار الغرب الراهن، إنما يعود إلى حروب أيديولوجيات(٧٣)، ثم تحول سلب الحريات إلى سلب خصائص ترتبط بالعلم فحسب، وهذا ما قاد خصوم الفلسفة من داخلها في وطننا العربي إلى امتهان السلبية اللايقينية للعقل العربي حتى «كبّلت نزعة امتهان السالب العقل العربي من أن يقتحم المناطق المهجورة من فكره، واختراق أسيجة التحريم والتجريم المقامة من حوله... مما أوقع العقل العربي في فخ التبعية للفكر الأوروبي... ونتيجة له، لا يرى هذا البعض حلاً لأزمة العقل العربي الراهنة إلا من خلال قطيعة معرفية مع فكر ماضيه أسوة بما فعل العقل الأوروبي في عصر التنوير»(٧٤). وهنا ندرك إلى أي مدى نسيء إلى فلسفتنا المعاصرة عندما نناقض أنفسنا بالسكوت عمّا يحدث في محيطنا المأسورين فيه، فلا نستطيع، كما يرى كوتنغهام، «أن نخطو خارج المحيط الثقافي والتاريخي الذي نجد أنفسنا فيه الآن، وسيكون من التهوّر والعجرفة إلى أقصى الحدود أن نفترض أن جيلنا قد أنتج الحلول النهائية لبعض من أكثر مشكلات الفلسفة مركزية»(٧٥)، ولعل إشكالية العقل والحرية هي مسألة المسائل في خطابنا النهضوي الجديد.

وليس عيباً علينا أن نعترف أن صياغة مفهوم الحرية، ومن ثم التنظير في إشكاليتها، هما من مهمات فلاسفتنا النهضويين الجدد في راهن فلسفتنا العربية المعاصرة، للدفاع عن العقل والحرية، لأن من واجبنا الفلسفي ومسوؤليتنا على مستوى البحث أن نقف ضد هؤلاء الذين يناهضون العقل والحرية معاً، لكننا لا نفعل ذلك، من جهة أننا نستمرىء أن نترك خلفنا كل ما يجب أن يكون

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٧٤) نبيل علي ونادية حجازي، **الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة**، عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥)، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

(٧٥) جون كوتنغهام، **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧)، ص ٢١ ـ ٢٢.

أمامنا، ونهمل كل ما هو أمامنا ونبعثره يميناً ويساراً، وصرنا نتحرّز من الاضطهاد في داخلنا قبل أن نجابه اضطهاد الخارج الذي ينزل علينا من الآخر، فصار خوف الأنا منه مقروناً بالخوف من الحرية، وأدى الخوف من الحرية تبعاً لهذا إلى تحوّل قهري إلى الخوف من الفلسفة! لكن تبقى إشكالية الحرية مقيّدة بظروف معضلة بلا حل، لأن من غير الحقّ في شيء أن تكون الحرية بلا فلسفة، كما أن ليس من المنطق أن تؤسّس فلسفة بلا حرية.

أما الدفاع عن الفلسفة باعتبار أنها لن تؤدي دورها طالما تكون «منعزلة عن عالم الناس، والفلاسفة ليسوا سكان قلعة نائية على أرض البشر»، فكما يقول نصّار، «إنما الفلسفة ميدان من ميادين الفكر البشري، والفلاسفة أشخاص يعملون في هذا الميدان كما العلماء في ميادينهم، وهم [=الفلاسفة] بطبيعة الحال فئات ومراتب. والفلسفة جزء لا يتجزأ من الثقافة كنتاج للفكر العقلي، وهي على تفاعل مع قطاعات الثقافة وسائر قطاعات الحياة الاجتماعية. وكل تصوّر يضع مسافة فاصلة بينها وبين الثقافة، من جهة، وبين مشكلات الناس السياسية وغير السياسية، من جهة ثانية، إنما يهدف إلى إلغاء فاعليتها وفائدتها لمصلحة قوى معيّنة مسيطرة على المجتمع»[٧٦].

(٧٦) نصار، **التفكير والهجرة من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، ص ٣٠٠.

الفصل الثالث

الحرية في الطبيعة.. ماذا تعني؟(*)

يمنى طريف الخولي(**)

أولاً: أية حرية؟

أول ما يقال عن مقولة الحرية هو أنها هلامية فضفاضة، مترامية الأطراف، ضائعة الحدود، لا مبتدأ لها ولا منتهى. فالحرية تكاد تكون المقولة الوحيدة التي تتداخل في شتى كليات وجزئيات التجربة الإنسانية، وسائر جوانب عالم الإنسان المعيش، وأيضاً عقله الفعال؛ ومن ثم يمكن جعلها مضافاً لأي مضاف إليه نشاءه: الميتافيزيقا، اللاهوت، الأخلاق، السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، الدين، العلم، الشخصية. . . فلا غرو من شيوع القول إن الحرية مشكلة تائهة، أوراق اعتمادها ضائعة. . فأي حرية نعني: هل هي حرية الإنسان أم الطبقة أم الأمة؟ حرية الأرض والوطن؟ أم حرية المواطن مقابل الفقر والقهر وإهدار حقوق الإنسان؟ أم حريته مقابل افتقاد الأمن والأمان وهما أبسط حقوق الحياة، أي مقابل الإرهاب أو أن يقذف به دون أسانيد كافية في معتقل غوانتانامو وما شابهه(1)؟ هل

(*) لمزيد من التفاصيل، ولمعالجة أشمل، انظر: يمنى طريف الخولي: **الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠)، **والعلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية على اللاحتمية**، مكتبة الأسرة، ط ٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦).

(**) أستاذة فلسفة العلوم ورئيسة قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

(١) *Guantánamo: Violation of Human Rights and International Law?* (Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2007).

وهو دراسة محكمة أصدرتها هيئة الاتحاد الأوروبي، عن المجلس الأوروبي للنشر في ستراسبورغ لتكشف عن مدى مناقضة الاعتقال في غوانتانامو للقانون الدولي واتفاقية جنيف لمعاملة الأسرى وملحقاتها، ولحقوق الإنسان، ولقيم الديمقراطية والحرية. ويعد هذا الكتاب الواقع في ١١٢ صفحة دراسة قانونية ذات اعتبار.

هي حرية العقل مقابل الجهل، أم حرية الجسد مقابل المرض والإذلال الفيزيقي والنفسي المتمثل في الضعف والعجز والعاهات والشواذات النفسية وقوانين الطبيعة الصارمة وقواها الغاشمة؟ هل هي حرية القبول والرفض أم الاختيار أم اتخاذ القرار؟ حرية الأنا إزاء الآخرين.. أم الذات إزاء الموضوع.. أم الفرد إزاء المجتمع...؟

ثم، ألا تعني الحرية إمكانية الانطلاقات التجديدية أمام الفنان مقابل خضوعه للأنماط والمعايير، وفي الآن نفسه حرية القانون العلمي مقابل حتميته؟ وماذا عن حرية الرياضياتي في اختيار بديهيات نسقه، وحرية المؤرخ في رؤيته وقائع التاريخ؟ وما مدى حرية العالِم في ابتداع الفروض العلمية؟ وماذا عن حرية الفيلسوف في انتقاء مسلمات فلسفته، والإشكاليات التي تضطلع بها؟ هل الأمر حرية ميتافيزيقية أنطولوجية أم حرية وجودية عينية؟ أم اجتماعية شخصية أم فكرية أكاديمية؟ أم أن الحرية كما رآها الشاعر الألماني شيلر فكرة إستاتيكية جمالية[٢]؟ ودع عنك الحرية الدينية! فهل الإنسان مسير أم مخير؟ وماذا عن الحرية الدينية الوضعية، بمعنى هل الفرد مجبر على التزام الدين المتوارث، أم هو حر في اختيار ما يقنعه من أديان؟ وهل هو حر في اتباع أي ملة من ملل الدين الواحد المتعددة؟ هل الأمر حرية الفعل؟ أم حرية القبول والرفض؟ أم حرية إبداء الرأي والتعبير عنه نظريا أي بالقول والعرض، وأيضاً عملياً ـ أي العيش بمقتضاه، مقابل الخضوع لرأي الآخرين في تحديد الاختيارات المستقبلية؟ وماذا بشأن الحريات الجزئية ذات النطاق المحدود: حرية العمل والانتقال والإقامة والتصرف في الأموال... الخ.؟

كل هذه الحريات وغيرها تشكل في مجموعها الصورة الكلية لمقولة الحرية التي تعني كل هذا وأكثر، والحصر الدقيق لأبعادها ليس من شأنه أن ينتهي. ويزيد الأمر التباساً أن كل من يخوض معركة الحرية يخوضها في مجال معين، فلا يتراءى له إلا مفهوم الحرية الذي يوافق ذلك المجال، وقد يسفّه من شأن أي مفهوم آخر؛ فالذي يجاهد من أجل حرية عملية فعلية يستهزئ بالتحليلات النظرية، والقادر على الخوض في الأصول التجريدية لمشكلة الحرية تصغر أمام عينيه المشكلات العينية الجزئية..

---

(٢) Patrick Gardner, «Freedom as an Aesthetic Idea,» in: Alan Ryan, ed., *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1979), pp. 27-39.

وهكذا تبدو الحرية مقولة فضفاضة حتى أمام كبار المعنيين بنظريات الحرية وتاريخها. فنجد أمامنا، على سبيل المثال، أن أشعيا برلين (I. Berlin) (١٩٠٩ ـ ١٩٩٧)، وهو من أكثر الفلاسفة المعنيين بتجديد الليبرالية رصانة، اهتم بمشكلة الحرية اهتماماً جاداً شاملاً، كما يوضح كتابه **أربع مقالات في الحرية**، ثم كتاب **فكرة الحرية** الذي أصدرته مجموعة من الباحثين تكريماً له في معرض مناقشتهم كتابه المذكور. في هذين الكتابين ـ وفي سواهما ـ نجد أن الحرية تعني كل هذا وأكثر، وما الحدود حولها وبينها إلا من فيض الكريم. فلا غرو أن يعلن برلين في نبرة اليائس أنه لن يناقش أكثر من مئتي تعريف للحرية.

ثانياً: إيتمولوجيا الحرية

فهل يجدي التحليل الإيتمولوجي (نسبةً إلى الإيتمولوجيا (Etymology))، أي البحث في الأصول اللغوية للفظة «الحرية»؟

في اللغة الإنكليزية تحمل لفظتان معنى الحرية هما Freedom وLiberty، تسري عليهما عادة القواميس بشأن المترادفات، أي تشرح الأولى بالثانية، حتى إذا عدنا إلى الثانية وجدناها مشروحة بالأولى (وهذه ملاحظة طريفة وردت على ما أذكر في مسرحية تنيسي وليامز **صيف ودخان**).

المهم أن اللفظتين يمكن تعريفهما لغوياً بالمادة نفسها التي تشير إلى وضع اجتماعي يفيد منزلة رفيعة وسجايا كريمة، وأساسه الانعتاق من العبودية والأسْر والسجن والجزية. . ويشير أيضا إلى غياب القهر والقسر والإجبار والإرغام في الفعل أو الاختيار أو القرار، وإن كانت Liberty تتميز بمدلول اكتسبته مؤخراً، وبالتحديد في عام ١٨٧٩، وهو مدلول فيزيائي يعني القابلية للحركة. الخلاصة أنهما متساويتان لغوياً، وليس ثمة خطأ منكور في استعمالهما كمترادفين، ولن يفعل احتذاء منتهى الدقة اللغوية أكثر من إضفاء قوة وفعالية أكثر على الحرية التي تدل عليها لفظة Liberty. لذلك، فالعرف الشائع في استعمال هذه الأخيرة قد يعطيها انطباعاً عينياً كسبياً ملموساً، بمعنى أنه يدل أكثر على الحريات العينية الوضعية كالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في حين أن Freedom أكثر ارتباطا بالحرية في مفهومها الوجودي أو الميتافيزيقي المطلق. وعلى هذا يمكننا القول إن Freedom أقرب إلى «حرية»، وLiberty أقرب إلى «تحرر».

الأصل اللاتيني للفظة Liberty معروف: إنه الاسم Libertas، أي حرية أو تحرر كما اتفقنا، وهو اسم مشتق من الصفة حر (Liber). أمّا Freedom، فيبدو أن

أصولها الإيتمولوجية ترتد إلى اللغة الجرمانية العتيقة، أي البروتوجرمانيك، وانتقلت منها إلى اللغة الجرمانية في لهجتها الغربية، ثم إلى اللغة الأنغلو سكسونية، وبالتالي إلى اللغة الإنكليزية القديمة، ومنها إلى اللغة الإنكليزية الحديثة. من هنا نجد أن لفظة الحرية في الألمانية قرينة اللفظة الإنكليزية (Freedom) المشتقة من الصفة (Free)؛ إنها (Freiheit) المشتقة من الصفة (Frei)، ومشتقة منها أيضاً (Befreiung)، أي تحرر.

ولا تستعمل اللغة الألمانية اللفظ اللاتيني (Liberty)، اللهم إلا للدلالة على الليبرالية، وذلك بالطبع مجرد اصطلاح ترمينولوجي مجلوب من صانعيه، وليس لفظة فيلولوجية أنبتها لسان الأمة. وحين نأخذ هذا في الاعتبار يمكننا ترجيح الحكم بأن لفظة (Freedom) ذات أصل جرماني، أي أنها في أصلها مأخوذة من اللغة الجرمانية القديمة، وهي بكل اختلافها عن اللاتينية، قد تأثرت بها وأثرت فيها، في تأسيسها للغة الألمانية الحديثة. ونأتي إلى الفرنسية، فنجدها أكثر ولاء لأصلها اللاتيني، إذ إن حرية هي (Libertée)، وتحرير (Libértation)، ولا قرائن للفظة (Freedom) و(Freiheit).

أمّا في اللغة العربية، فيمكن التمييز بين معنيين لكلمة «حر»[٣]، **الأول** إشاري و**الثاني** دلالي. المعنى الإشاري هو الأساس، وكما تخبرنا القواميس العربية الكبرى أمثال **مختار الصحاح** و**المصباح المنير** و**لسان العرب**... نجد أن المعنى الإشاري للفظة «حر» هو: الحر ضد العبد، وضد الأمة الكريمة العقيلة. وعليه، الحر بضم الحاء من الذهب أو النحاس أو غيره، وهو ما خلص من الاختلاط بغيره. ورملة حرة رملة لا طينة فيها، وطين حر طين لا رمل فيه. أمّا دلالياً، فإن كلمة «حر» كما شاع استخدامها في البرجماطيقيات أو اللغة التداولية، تعني السيد الشريف الكريم وكل ما هو أصيل ونبيل. الحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم. حرية العرب أشرافهم. ويقال هو من حرية القوم أي من خالصهم. والحر في كل شيء أعتقه، وفرس حر فرس عتيق بمعنى أصيل، وناقة حرة ناقة كريمة، وحر البقل وحر الفاكهة خيارها، والحر كل شيء فاخر من شعر أو غيره. وحر كل

---

(٣) نلاحظ أننا في بحث الأصل اللغوي ندور حول الصفة «حر»، دون المصدر «حرية» الذي هو مبتغانا وموضوعنا؛ ذلك أن المصدر «حرية» كمعظم المصادر ليس وارداً في أمهات المعاجم اللغوية، ولا في القرآن الكريم، وأيضاً كمعظم المصادر المنتهية بياء النسبة لا يتوافق كثيراً مع أوزان الشعر الفخمة، لذلك لا يرد في أعمال كبار الشعراء. وينقصنا الدليل على مدى استعماله أو عدم استعماله في اللغة التداولية لعرب الجاهلية.

أرض وسطها وأطيبها. وحر الدار وسطها وخيرها، والجمع حرائر، والفعل الحر هو الفعل الحسن، ويقال ما هذا منك بحُر، أي ليس بحسن ولا جميل. وسحابة حرة أي غزيرة المطر، وكلام حر أي بالغ الفصاحة. . . وهكذا.

وكما لاحظ روزنتال، يعود أصل استخدام كلمة حر بهذا المعنى إلى الميل الإنساني العام إلى نسبة كل الصفات السيئة إلى الرقيق وقدره السيئ، في حين يحظى الإنسان الحر قانوناً بنسبة كل الصفات الطيبة إليه، ولم تكن هذه الظاهرة قاصرة على العرب، بل شائعة في كل مكان، وتطورت بشكل مستقل تحت تأثير مؤسسة العبودية[٤]. ويمكن ملاحظة هذا بشأن اللفظ اللاتيني الآخر Libertas، فهو الخلوص من الرق، وهو الكرم والأصالة، وقد أوضح نيتشه في كتابه **جينالوجيا الأخلاق** أن مثل هذه الدلالة موجودة بشكل ما في أوليات جميع اللغات الآرية.

ويلاحظ عبد الله العروي أن مادة «حر» حملت على مدى تطور الحضارة العربية أربعة معان متمايزة تدور جميعها حول الفرد في علاقته بغيره، أكان ذلك الغير فرداً يتحكم فيه من الخارج، أم قوة طبيعية تستعبده من الداخل. المعنى **الأول** للحرية ـ في رؤية العروي ـ خلقي، وهو المعنى الدلالي للفظة أي الأصل الكريم، وكان معروفاً في الجاهلية وحافظ عليه الأدب. والمعنى **الثاني** قانوني، وهو المعنى الإشاري للفظة، أي ضد العبد، وهو المستعمل في **القرآن الكريم** ﴿**نذرت لك ما في بطني محرراً**﴾[٥]. وأيضاً في كتب الفقه، فقد كانت المشكلة الأساسية في الفقه هي الفرد الحر التصرف، وقد تناولها في الأبواب المعروفة التي تتناول مسائل الرق والحجر، وكفالة المرأة والطفل. وقد ربط الفقه ـ كما لاحظ عبد الله العروي ـ بين الحرية والمروءة، فلا تكتمل إنسانية الفرد إلا إذا شُرف بالتكاليف التي تفترض الحرية والمسؤولية. ويسجل الفقه وضعية المرأة كأمر واقع، فيسجل أيضاً أن حالة المرأة والعبد تجلب نقصاناً في العقل، أي في المروءة، لذلك يخفض مسؤولية من لحقت به تلك الحالة. ونلاحظ في كل الأحوال ترابطاً بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة. أمّا المعنى الثالث للحرية فهو اجتماعي استعمله بعض متأخري المؤرخين، حيث نجد أن الحر هو المعفى من الضريبة.

---

(٤) فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي ـ الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ١٣.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٣٥.

والمعنى الرابع صوفي، كما يرد في تعريفات الجرجاني: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع الخلائق والأغيار، فهي تحرر من الشهوات وفناء إرادة العبد في إرادة الحق»[٦]. ويرجّح بعض الباحثين أن المتصوفة هم الذين اشتقوا المصدر حرية، وجعلوا منه مصطلحاً، وأن المصطلح قبل المتصوفة لم يعرف إلا الاستعمال القانوني، أي للتعبير عن الوضع المقابل للرق. ولكن ليس من المستبعد أن يكون العرب قد عرفوا الاستعمال السرياني للمصطلح الذي انتشر منذ بدايات القرن التاسع الميلادي في المناقشات اللاهوتية بين رجال الكنيسة المشرقية لتعريف «الإرادة» التي كانت مفهوماً أساسياً في تصورات الإنسان ككائن أخلاقي.

وبالعود إلى المعنى اللغوي الذي هو الأساس، نجده في العربية قد أكد الخلوص من الاختلاط بالغير (ذهب حر، رملة حرة. . . .). ويمكن استنباط أن الحرية في العربية تعني الخلوص والأصل الأصيل الذي لا شبهة فيه؛ فلا مشاحنة في تطويعها فلسفياً فيعني مصطلح «الحرية» الفعل الأصيل في صدوره عن الذات، أي الخالص من جبر أو قسر، فتصبح الحرية حال الإنسان الخالصة إنسانيته من خضوع لقهر أو غلبة أو سيادة تفسد صدور فعله عن ذاته، أو بعبارة أخرى الخالصة إنسانيته من أي حتمية.

إن هذا ليسجِّل لعبقرية اللغة العربية، ولحس العرب الإنساني والحضاري، إذ يفوح من معنى «حر» عندهم كل ما يؤكد النزوع الإنساني السامي إلى اعتبار الحرية جماعاً لقدس الأقداس الإنسانية. وبالربط بين المعنيين الإشاري والدلالي نجد أن العرب جعلوا الوضع الخالص الأصيل للإنسان هو وضع السادة الأحرار. إن **«الحر» يشير إلى الأصيل والطبيعة النقية** الصافية غير المختلطة بسواها. بعبارة موجزة، الحرية هي الطبيعة الخالصة. وسبيلنا الآن إلى تبيان أن **الطبيعة بدورها هي الحرية**.

ثالثاً: الطبيعة. . ماذا تعني؟

كلمة الطبيعة لم ترد في القرآن الكريم، لكن الطبيعة والطبيعيات والعالم الطبيعي وردت في مباحث علم الكلام، ثم باتت مبحثاً رئيسياً عند فلاسفة

---

(٦) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٣ ـ ١٥.

الإسلام، حتى انقسمت الفلسفة الإسلامية إلى المنطق والطبيعيات والإلهيات بتأثير من انفتاحهم على الفلسفة الإغريقية.

الطبيعة في اللغة العربية هي السجية التي جُبل عليها الإنسان، هي الطبع الأصيل، في مقابل التطبع أي الطبع المكتسب. علم الطبيعة هو العلم الذي يبحث في طبائع الموجودات.

أمّا في اللغة الإغريقية، وأيضاً اللاتينية، وبالتالي في اللغات الهندوأوروبية، نجد للطبيعة (Nature) معنيين، **الأول** يشير إلى مجموع الأشياء المفترض أنها موجودة، ولكن لها مغزى **ثانياً** يعد هو الأصل والأكثر دقة، حيث لا تشير إلى مجموع بل إلى مبدأ أو مصدر، وكانت عند فلاسفة القرنين السادس والخامس قبل الميلاد بالذات تعني الحقيقة (Reality) والأصل (Origin)[٧]، فنقول مثلاً إن طبيعة الرماد أن يكون مرناً ومن طبيعة البلوط أن يكون صلداً، كلمة الطبيعة هنا تشير إلى شيء ما يجعل مالكه يتصرف حسبما يتصرف، وهذا المصدر لسلوكه يكون شيئاً داخل نفسه. وإذا كان مصدر السلوك خارج النفس، فإن السلوك الناجم عنه ليس طبيعياً، بل يعود إلى القسر. إذا سار إنسان سريعاً لأنه قوي وذو طاقة يكون المشي السريع طبيعياً بالنسبة إليه، أمّا إذا مشى سريعاً لأن كلباً يطارده، فإن المشي السريع لا يعود إلى طبيعته، بل إلى القسر الإجباري. ولعل التعريف الفلسفي المبدئي يؤكد هذا، إذ يخبرنا بأن الحرية بوجه عام هي حال الكائن الحي الذي لا يخضع لقهر أو غلبة، ويتصرف طبقاً لطبيعته وإرادته[٨].

هكذا نخلص إلى أن القسر والجبر تشويه لطبيعة الإنسان، وأن الحتمية على جملتها تشويه للطبيعة على جملتها، من هنا كانت إشراقة ثورة النسبية والكوانتم منذ مطالع القرن العشرين، وانهيار مفهوم الحتمية الميكانيكية التي أكدتها الفيزياء النيوتونية والعلم الكلاسيكي أيما تأكيد، من المعالم البارزة في تاريخ مشكلة الحرية.

رابعاً: تحديد مفهوم الحرية

على أننا لم ننتهِ حتى الآن إلى أي تحديد لمفهوم الحرية ـ كمقولة فلسفية ـ

---

(٧) أميرة حلمي مطر، «فكرة الطبيعة في الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون،» إشراف أحمد فؤاد الأهواني (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، ١٩٦٠)، ص ٧٠.

(٨) **المعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية)** (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩)، ص ٧١.

أكثر من أنها لا تعدو أن تكون الفعل الأصيل في صدوره عن الذات، وهو تعريف ينطبق على كل الأوجه التي ذكرناها للحرية، فلا يستبعد شيئاً ولا يصنع حدوداً، ولا منقذ من هلامية المصطلح، وتظل مشكلة الحرية عمومية فضفاضة، ضائعة الحدود، فلا مبتدأ لها ولا منتهى. فهل من سبيل إلى مزيد من التحديد لمفهوم الحرية؟

إن الشرط المبدئي الذي انتهينا إليه من التعريف الفلسفي لمفهوم الحرية هو أنها ظرف ابتدائي يحققه غياب الإجبار والقسر. إذن يمكن القول إن الإنسان «حر» على قدر ما يستطيع أن يختار بين البدائل المتاحة له. . يختار ما يفعله وسبل سلوكه وأهدافه الخاصة، وعلى قدر ما لا يكون مجبراً على تصرف لم يختره هو نفسه، أو يُمنع من الاختيار.

تظهر فكرة الاختيار على اعتبار أن الحرية إن هي إلا المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عنه، والاختيار هو الذي يحدد. إن الاختيار كما عرّفه التوحيدي في المقابسات: إرادة تقدمتها روية مع تمييز، أما الفعل الحر فهو ـ على حد تعبير الغزالي ـ ما يصدر عن الإرادة حقيقةً، بينما الفاعل الحر هو من يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل وعلى سبيل الاختيار والعلم بالمراد. ومحصلة كل هذا أن تصبح الحرية هي تلك المَلَكة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن أي إرادة أخرى غريبة عنه[٩].

ومن السهولة بمكان ملاحظة أن كل هذا لا يعني إلا مزيداً من التصديق على أن الحرية هي الطبيعة، والطبيعة هي الحرية. وعلى هذا الأساس يمكن التمييز بين نوعين من الحرية، هما حرية التنفيذ وحرية التصميم، وكلتاهما ترتبط الارتباط عينه بالحرية في الطبيعة والطبيعة في الحرية؛ ذلك أن حرية التنفيذ هي تلك المقدرة على الفعل أو الامتناع عن الفعل دون الخضوع لأي ضغط خارجي، ونحن هنا إزاء صلب الحرية في الطبيعة، إنها حرية طبيعية أو أنطولوجية تعبّر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتي، الحرية بهذا المعنى عبارة عن القدرة على المبادأة (Initiative) مع انعدام كل قسر خارجي. أمّا حرية التصميم، فهي عبارة عن المقدرة على الاختيار حين نكون بإزاء فعلين مختلفين، حينما يكون في وسعنا أن نفعل أيهما أو نمتنع عن فعله، ولا ينفصل هذا بدوره عن الحرية في الطبيعة، وطبيعية الحرية. حرية التنفيذ هي حرية الفعل وملكتها الإرادة. أمّا حرية التصميم

---

(٩) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٢)، ص ١٨ ـ ٢١.

فهي حرية القرار وملكتها الاختيار. الأولى تطبيق للثانية، والثانية مقدمة شرطية للأولى، وهما وجهان لعملة واحدة هي الحرية في الطبيعة التي تتعضّى فيها مفاهيم الإرادة والاختيار، وهما شرط الحرية في عالم الإنسان.

يلتقي الوجهان في أن إمكانية الاختيار بين بديلين على الأقل هي الشرط الأساسي الذي تدور معه الحرية وجوداً وعدماً. والخلاصة أن الحرية هي انعدام القسر وتوافر البدائل لتختار الإرادة بينها، حتى ولو اقتصرت البدائل على إمكانية القبول والرفض.

إن التحديد الحق لمفهوم الحرية يتأتى مما انتهينا إليه تواً، أي التمييز بين الحرية في عالم الطبيعة والحرية في عالم الإنسان، أو بعبارة أخرى الحرية في المستوى الأول، والحرية في المستوى الثاني. وسبيلنا الآن إلى تفصيل هذا.

خامساً: الحرية من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان

ومن أجل مزيد من التحديد لمقولة الحرية حتى تبرأ من هلاميتها الشهيرة، يمكن أن نفصل فصلاً تاماً بين مستويين لمقولة الحرية الإنسانية، وبالانتباه إلى هذا الفصل لا تعود مقولة الحرية أكثر تشتتاً ولا أقل تحديداً من أي مقولة أخرى. بعبارة أخرى لا بد من الفصل بين مستويين لمقولة الحرية.

المستوى الأول هو حرية الإنسان بوصفه كائناً في هذا الكون ذي البنية المعيّنة أزلاً وأبداً، وتلك هي حرية الإنسان في الطبيعة، أو الطبيعة التي هي ذاتها الحرية، هي ما تعنيه الحرية في الطبيعة. إنها الحرية الأنطولوجية أو الميتافيزيقية بقدر ما هي الحرية الطبيعية!! فهي تعتمد على طبيعة هذا الوجود وطبيعة أحداثه التي تشكل أفعالُ الإنسان بعضاً منها؛ فهل سياقها يسمح للإنسان بأن يمارس اختياراً بين بديلين أو أكثر؟ أم أن كل الأحداث، وبالتالي كل أفعال الإنسان، محتمة سلفاً في طريق واحد لا سواه، وكل مفاهيم الحرية والإرادة والاختيار أوهام وأباطيل لا مكان لها في هذا الكون الذي نحيا فيه؟ مشكلة الحرية بهذا المنظور إمّا أن تكون ميثولوجية، كأن تتدخل قوى أسطورية مثل الموريا (Moira)[١٠] لتنفي حرية الإنسان وتلزمه بمصير محتوم وبتصرفات

(١٠) الموريا هن ربات القدر في الأساطير الإغريقية، يسمين عند الرومان «البارزن»، وهن اللائي يقسمن للإنسان حظه ونصيبه من الحياة. إنهن بنات زيوس وثيميس، وكن يصورن في صورة نساء عجائز، تعرف منهن عادة الربة كلوتو التي تغزل خيط الحياة للإنسان، ولاخيزيس التي تكتب للإنسان جده =

معيّنة لا محيص عنها، وإما أن تكون ثيولوجية دينية حين يتعارض العلم المسبق لله وقدراته تعالى أو مشيئته الشاملة مع الإمكانية المتاحة للاختيار أمام العبد، وإمّا أن تكون ميتافيزيقية حين تضطلع الفلسفة برسم صورة لكون حتمي تنتفي فيه أي حرية إنسانية كتلك التي رسمها الرواقيون وسبينوزا. ثم أصبحت علمية حين تكفّل العلم الحديث في عصره الكلاسيكي النيوتوني برسم صورة ميكانيكية للعالم. إنها أطوار أوغست كونت الثلاثة: ثيولوجية دينية ثم ميتافيزيقية فلسفية ثم علمية وضعية.

إن مشكلة الحرية في هذا المستوى الأول، أي الحرية في الطبيعة لا تتأتى إلا من افتراض مثل تلك الحتمية التي تلغيها، سواء أكانت دينية أم فلسفية أم علمية. الخاصة المشتركة بين هذه الصور جميعاً للحتمية هي أن حرية الفرد في الاختيار وهم قائم على الجهل بالحقائق، فيفترض أن ثمة مساحة معيّنة من حياة الإنسان لا تحددها قوانين، سواء أكانت قوانين ثيولوجية أم فلسفية أم تعميمات علمية. وسيجعل تقدم المعرفة مساحات جديدة من الخبرة محكومة بقوانين تمكننا من الاستدلال المنهجي والتنبؤ، وكلما عرفنا أكثر، تضيق مساحة حرية الإنسان ومسؤوليته(١١). وبلغت هذه القوانين أعلى صورها في صورة تعميمات العلم التجريبي الحديث، الذي كان حتمياً ميكانيكياً، وكانت الميكانيكيا بدورها أعتى صور الحتمية وأقساها. وقد أدى هذا إلى الثنائية. . الانفصام أو الانقسام المَرَضي. . الشيزوفرينيا التي أصابت الفلسفة الغربية الحديثة المواكبة للعلم الحديث، مما جعلها فلسفة عالمين منفصلين، كل منهما غريب عن الآخر ومغترب عنه.

إنها تبحث عن الحرية في عالم أفتى العلم الطبيعي الفيزيائي بأنه عالم

= ونصيبه، وأتروبس التي تقطع خيط الحياة حين ينتهي الأجل. وعلى الإجمال أصبحت المويرا تعني قسمة الفرد ونصيبه، ولأن آلهة الإغريق عديدون، كانت المويرا قوة من ضمن قوى أخرى عديدة، تقهر هذا الكون وتتحكم فيه. ثم تطورت وفاقت أصلها المحدود بهؤلاء الربات، وترددت في الأدب والمسرح الإغريقي وقصائد الشعراء، ولعبت دوراً كبيراً في الفكر الإغريقي. وفي ملحمتي هوميروس كانت المويرا قوى لاشخصية أعتى من الإلهة، وفي الأعمال التالية كانت تعني في بعض الأحيان قوة لا يمكن التنبؤ بها، وفي بعضها الآخر كانت تجسيداً للعدالة الكونية، وفي كل الأحوال نجد المويرا دائماً تحتم مسار الأحداث بطريقة محتومة لا مهرب منها، مهما بذلت الجهود للحيلولة دون وقوعها.

لذلك أمكن القول إن المويرا هي الصورة الميثولوجية المبكرة لفكرة الحتمية العلمية الشاملة، وهي تناظر فكرة ومفهوم القدر عند عرب الجاهلية. لمزيد من التفاصيل، انظر: الخولي، **العلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية على اللاحتمية**، ص ٩٩ وما بعدها.

(١١) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1975), p. 58.

حتمي، فلا مندوحة عن البحث عن عالم آخر: «الجوهر العاقل» عند ديكارت.. «نومينا» كانط، «أنا» فخته، «مطلق» شيلينغ... إلخ. إنها ثنائية العقل والمادة.. النومينا والفينومينا.. الأنا واللاأنا.. المطلق والنسبي.. الإرادة والتمثل عند شوبنهاور.. العقلي والواقعي عند هيغل.. الفكر والوجود.. الذات والموضوع.. العقل والعاطفة.. الآلي والغائي... الروح والطبيعة: الثنائية التي دارت بين رحاها الفلسفة الحديثة بسبب من حتمية العلم الحديث التي تزعم انتفاء الحرية عن عالم الطبيعة. فلا غرو أن يكون انقشاع وهم الحتمية الميكانيكية بفضل ثورة النسبية والكوانتم من المعالم البارزة في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة على السواء. وقد عادت الأمور إلى نصابها وأصبحت الحرية في الطبيعة، والطبيعة في الحرية. إن نظام الطبيعة، الكوزموس، الذي يبحث العلم فيه وعنه، نظام أعقد وأدهى ألف مرة ومرة من النظام الحتمي الآلي الميكانيكي، وهو ربما لا يثبت حرية الإنسان، ولكنه أيضاً لا ينفيها.

إن الإثبات الحقيقي والفعلي والعيني للحرية الإنسانية يتحقق ويتجسد في المستوى الثاني، أي الحرية التي تأتي من بنية الجماعة المعينة التي ينتمي إليها الفرد الباحث عن الحرية، قد لا تسمح بها، لكن بالتغيير والتطوير والكفاح والجهاد والنضال يمكن أن نجعلها تسمح بها. الحرية في هذا المستوى الثاني هي الحرية التي تستلزم جهاد الأبطال وتضحيات الرواد وأحياناً استبسالهم بل واستشهادهم. المجتمعات كثيرة والجماعات أكثر، لذلك إذا كان للحرية في المستوى الأول صورة واحدة هي الحرية الأنطولوجية، وعائق وحيد هو الحتمية، فإن للحرية في المستوى الثاني صوراً عديدة وعوائق شتى، حسب المنظور والمنطلق، إنها حريات بعدية عينية تعددية نسبية تطورية جزئية، كالحريات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والشخصية والدينية والفنية والعلمية والفكرية والأكاديمية والإعلامية...

الحرية في مستواها الأول ـ الحرية في الطبيعة أو الحرية الأنطولوجية ـ في حد ذاتها، وبغض النظر عن نتائج التنظير لها، ليست خاضعة لمتغيرات أو درجات أو جهود، فهي إمّا أن تكون وإمّا ألا تكون، وهي كائنة قطعاً. هي وضع، أو بالأحرى حيثية من حيثيات الوضع الذي يجد الإنسان نفسه فيه، يمكنه فقط أن يعيه ويدركه، فيكون بمنأى عن الثنائية والشيزوفرينيا والاغتراب. إنها تساؤل يجيب عنه العقل بشتى إمكانية، سؤال الحرية في الطبيعة وماذا تعني، لذلك فهي مشكلة فلسفية بحتة.

أمّا الحرية في المستوى الثاني فهي كسب يحرزه الإنسان، ونتيجة تسفر عنها جهود الدعاة وكفاح المصلحين. فيها ومن أجلها تتشابك نظريات الفلاسفة أو جهودهم مع جهود الجميع من اجتماعيين وسياسيين وتربويين وسيكولوجيين ومجددين وروّاد ومبدعين. . . إلخ.

الحرية في المستوى الأول. . الحرية في الطبيعة، هي حرية الموقف الوجودي المطلق، أمّا في المستوى الثاني فهي حرية الموقف الجمعي النسبي، لذلك فإن الأولى مطلقة، تكون أو لا تكون. الحرية في المستوى الثاني نسبية لا يمكن أن تكون مطلقة ولا تتحقق إلا بدرجات متفاوتة. وإذا أخذنا في الاعتبار التقسيم الشهير للحرية إلى حرية سالبة تعني مجرد انتفاء عوائق الحرية، وحرية موجبة تعني تعيين مجال محدد يمارس فيه الإنسان حريته، لقلنا إن الحرية في المستوى الأول سالبة، والحرية في المستوى الثاني موجبة. . وأخيراً إذا رمنا دقة المصطلح، نقول إن المستوى الأول حرية (Freedom)، والمستوى الثاني تحرر (Liberty).

ربما كانت الحرية في الطبيعة شرطاً أولياً وضرورياً لاتساق وضع الحرية أو الحريات في المستوى الثاني، لكن قد توجد حرية دون أن يتحرر بها الإنسان. لذلك يحق القول إن انتقال الحرية من المستوى الأول إلى المستوى الثاني، أي من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان لهو فرض عين وليس فرض كفاية. فهل من مجيب؟

القسم الثاني

في الفكر الإسلامي الحديث

الفصل الرابع

قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث

أحمد عرفات القاضي(*)

مقدمة

إن قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تستحق الدراسة والتوقف أمامها بتفحص وعناية، وذلك على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فهي مؤشر مهم على تطور الفكر الإسلامي وواقعيته من ناحية، وعلى قدرته على التجدد الذاتي ومواجهة التحديات من ناحية ثانية. كما إنها مؤشر على أن تقدم المجتمع مرتبط بقضية الحرية برباط وثيق.

وبناء عليه، سوف نرصد قضية الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ومراحل تطورها، من خلال مجموعة أعلام ساهموا بقوة في بلورة مفهوم حديث للحرية لا يتقاطع مع الواقع ومقتضياته، ولا يتناقض مع أصول الفكر الإسلامي. وفي حقيقة الأمر، لم يكن المفهوم قاصراً على مجال دون آخر، ولكنه شمل جميع المجالات التي تتصل بقضية الحرية، سواء كانت خاصة بالفرد أو المجتمع.

فمنذ رفاعة الطهطاوي حدث تطور ملموس في تناول قضية الحرية في فكرنا الحديث والمعاصر؛ تطور نابع من تجربة الرجل التي تعدّ فاصلة بين مرحلتين في تاريخنا، تجربة تفصل ـ وكأنها جدار عازل ـ بين العصور الوسطى والعصر الحديث. وذلك من خلال:

(*) كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة.

ـ مؤلفاته التي تؤصل لفكر إسلامي حديث متصل بالعصر كمشروع حضاري. وتعدّ قضية الحرية عصب هذا المشروع، ومن ثم تناولها بالتفصيل في جميع أعماله.

ـ ومن جهة أخرى، من خلال دوره في المجتمع، الذي ترجم فيه أفكاره وطموحاته في بناء دعائم النهضة في مجتمع حديث، يسعى إلى الانفلات من ربقة العصور الوسطى بهمّة لا تفتر، وعزيمة لا تلين، نحو تحقيق ذاته وتعويض ما فاته في فترة الجمود والركود.

وقد تابع مسيرة رفاعة الطهطاوي مجموعة من الرجال، الذين نهلوا من فكره وعزموا على أن يكملوا مسيرته الفكرية، في تحرير المجتمع والإنسان المصري من كل عوائق الجمود والتخلف، وكان كل واحد منهم يعدّ معلماً من معالم النهضة، وأحد ركائز الحرية في فكرنا الحديث والمعاصر. ساهم كل منهم في تطوير مفهوم الحرية بصورة أو أخرى.

ورغم كثرة الرجال الذين ساهموا بقوة من خلال جهودهم في تطوير قضية الحرية في فكرنا الحديث والمعاصر، ونخص منهم في مصر الشيخ حسين المرصفي، لا سيما في كتابه **الكلم الثمان**، الذي تناول فيه مجموعة مصطلحات حديثة، من بينها مصطلح الحرية بالشرح والتحليل. ومنهم الإمام محمد عبده الذي يعدّ مرحلة فاصلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، إذ ساهم مساهمة فاعلة في إعلاء قيمة الحرية وتطور مضمونها. وأخيراً رأي عبد المتعال الصعيدي، أحد تلاميذ مدرسة محمد عبده، الذي دافع بقوة عن الحرية الفكرية والدينية باعتبارها حقوقاً أكدها الإسلام، كمبدأ ومنهج.

وقد وقفنا بالتفصيل عند قضية الحرية من خلال شخصيتين ساهم كل منهما في بلورة وتطوير تلك القضية في فكرنا الحديث والمعاصر، وهما رائد الفكر الحديث في مصر والعالم العربي الشيخ رفاعة الطهطاوي، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، الذي أولى عناية خاصة لقضية الحرية الفكرية والدينية.

كما تتضح قضية الحرية من خلال مجموعة قضايا ومفاهيم أخرى، ومن خلال التواصل مع الواقع، وسوف نتناولها عن طريق تحليل قضية الحرية في فكرنا الإسلامي الحديث والمعاصر. ومن ثم سوف يكون حديثنا عن قضية الحرية من خلال محورين:

المحور الأول: تناول قضية الحرية من خلال مجموعة أعلام في فكرنا

الإسلامي والحديث ساهمت في تطور مدلول الحرية وتثبيت معناها وتكريس دعائمها في المجتمع. وهذا ما عالجناه في مدخل تناولنا فيه تاريخ قضية الحرية في مصر الحديثة والمعاصرة، من خلال مجموعة من أعلام الفكر.

المحور الثاني: تناول تحليل قضية الحرية وتطور مدلولها في فكرنا الحديث والمعاصر، من خلال التعامل بواقعية مع قضايا العصر مثل قضية الحرية الدينية والفكرية، وقضية حرية المرأة، والحرية السياسية، وغيرها من القضايا التي سوف نتناولها في مظنها من البحث. وقد مهدنا للبحث بمدخل عن الحرية والوعي بالذات.

مدخل: الحرية والوعي بالذات

الحرية هي لحظة وعي بالذات ينتج منها تغيير حقيقي في حياة الإنسان، فرداً كان أو مجتمعاً. وقد تحققت في فكرنا الحديث مرتين:

الأولى: على يد والي مصر محمد علي، الذي استطاع، نتيجة إيمانه بالحرية كإرادة واختيار، أن يؤسس مجتمعاً حديثاً بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، بغض النظر عن كونه مؤمناً بالحرية كفرد، أو حاكماً مستبداً رأى أن المجتمع الجاهل غير مؤهل بعدُ للحرية وهو يرسف في أغلال الجهل والمرض والتخلف، وبالتالي لا يعي معنى الحرية ولا يمكنه ممارستها على النحو الصحيح إلا في ظل مجتمع حديث تتحقق فيه شروط السيادة والقوة، ولا بد له من الانكفاء على ذاته في عملية تحديث مستمرة حتى يحقق قاعدة بيانات (Data Base) تمكّنه من البناء عليها في مسيرته نحو التقدم والازدهار.

والثانية: على يد محمد عبده، الذي آمن بحرية الإنسان في العدل والمساواة، وفي الحقوق والواجبات، وأولى هذه الحقوق حق المعرفة للخروج من حالة التخلف الحضاري، وامتلاك أدوات العلم والمعرفة، باعتبارها شروطاً أولية للحرية لا تتحققُ إلا بها. ومن هنا آمن بحرية الإنسان في التعبير عن نفسه وفي اختياره، كطريق لا بد منه في عملية تحديث شاملة، تهدف إلى إحياء المجتمع والخروج به من حالة الجمود والتخلف، عن طريق الإيمان بالفرد كأساس للمجتمع السليم والحديث، وهو ما يعرف حالياً في أدبيات الفكر المعاصر بالتنمية البشرية.

في اللحظة الأولى كان المجتمع بحاجة ماسة إلى التواصل الحضاري، لتكوين

نواة معرفة يبني عليها تقدمه، خصوصاً في مجال العلوم والتقانة، فأرسل الوفود إلى جامعات أوروبا لدراسة هذه العلوم العملية. ومن حسن الطالع أنه كان من الأمور اللازمة وجود مرشد ديني يرافق هؤلاء الطلاب، فيصلي بهم ويوجههم في شؤون دينهم، لكن محمد علي قام فيما بعد بإلحاق هذا المرشد بالبعثة الرسمية كموفد ضمن طلاب البعثة.

فكان الشيخ رفاعة الطهطاوي إمام البعثة، وأحد أفرادها، الذي انبهر بالمجتمع الغربي، وما شاهده في المجتمع الفرنسي، قلعة الحرية والتقدم في أوروبا، فكان هو العقل الواعي الذي نقل لنا وهو في لحظة الانبهار، طبيعة المجتمع الفرنسي حسب كتابه الرائد في أدب الرحلات **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، وهو يحدثنا عن مجتمع ليبرالي حر، يقوم على العدل والمساواة، كنموذج ينشد تحقيقه في مجتمعه الذي يعاني الجمود والتخلف، ولا يرى ما يمنع من تحقيق ذلك بالاستفادة من التجربة الفرنسية في عمومها، ولا يرى أن الشريعة الإسلامية التي علّمت الدنيا تمنع من نهل هذه الإفادة.

وكان الشيخ رفاعة، دون مبالغة، هو العقل الواعي لتجربة محمد علي في التحديث الفكري والاجتماعي، فاضطلع بدور رائد التحديث العربي دون منازع، ومن هنا كان لا بد من معرفة مفهوم الحرية لديه كنموذج فكري في تجربة محمد علي صاحب لحظة الوعي الأولى في مجتمعنا الحديث. فقد أكد منذ البداية، وبوضوح لا يقبل الشك، معنى الحرية، وأوضح أقسامها، وأكد أنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة للفرد والمجتمع على السواء.

كان رفاعة في حديثه كمشاهد منبهر ـ من غير أن يفقد ذاته وهويته ـ بالمجتمع الباريسي، يرى فيه النموذج الذي يجب أن يحتذى في العدل والحرية والمساواة، وهي أمور يجب أن نتفهمها حسب ظروف الزمان والمكان، وطبيعة التجربة في تلك المرحلة الباكرة من عملية التحديث العربية والتواصل الحضاري، التي تغلب عليها عملية النقل والترجمة، ولا تخضع للنقد والمراجعة بالقدر الكافي.

وذلك لأن عملية النقد والمراجعة تحتاج إلى مزيد من الوقت للتأمل والمراجعة والنظر إلى التجربة من بعيد، وهي غير متوفرة بالتأكيد في مرحلة التواصل والتكوين، التي تحتاج إلى التلاحم والالتصاق، وهي أمور لا تسمح للنقد والفرز بالقدر الكافي. ورغم هذا، لا نعدم عند الشيخ رفاعة روح النقد

لبعض العادات والتقاليد الغربية، وخصوصاً في المجتمع الباريسي، مثل الاعتماد المطلق على العقل، وعدم التمسك بالدين، وغيرها من الأمور التي نبه إليها في كتابه الآنف الذكر.

لكن الحرية عند الشيخ رفاعة كنموذج عملي تطبيقي، تتضح أكثر من خلال حديثه عن التمدن في كتابه **مناهج الألباب،** الذي يرى فيه أن مصر، بتاريخها الثقافي والحضاري العظيم، والضارب في أعماق التاريخ بجذور راسخة، وبطبيعة أهلها، مؤهلة للتقدم بشقّيه المادي والمعنوي. هذا التقدم هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق حرية الوطن والمواطن.

كما كان كتابه **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين،** عملاً رائداً ليس في مجال فكره التربوي فحسب، وإنما أيضاً في رؤيته الفكرية العميقة، وتحليله النفسي المميز لشخصية المرأة، ومميزاتها ومؤهلاتها للمشاركة والمساهمة في تنمية ذاتها ومجتمعها، وهذا ما يعكس بعداً إنسانياً وحضارياً راقياً كإنسان ينظر إلى المرأة نظرة حضارية سامية، ويتحدث عن حقوقها في التعليم والعمل والمشاركة، ويتلمس جوانب نفسية وإنسانية في شخصيتها كالرقة والعاطفة والحب، مؤكداً أنها مميزات وليست عوامل ضعف كما يظن الكثيرون، ومن حقها التعبير عنها، والشعور بها.

وقد أثمرت جهود الشيخ رفاعة في المجتمع المصري في مجال التنمية الفكرية والاجتماعية آثاراً عظيمة؛ إذ دعا إلى تعليم البنات، وكان عضواً في لجنة إنشاء المدارس لنشر نور العلم والمدنية، كأهم شروط الحرية، ودعا إلى ما يمكن أن نسميه حوار الحضارات، وضرورة النظر إلى الآخر من منطلق جديد، بنظرة تقوم على معيار التقدم والتمدن، بدلاً من منطلق الإيمان والكفر؛ تلك الرؤية التي سادت العالم القديم في الشرق والغرب على السواء، وما زالت توجِد جحافل قوية على الجانبين تسير حسب الرؤية القديمة بدافع من الحروب الصليبية الطويلة، التي صبغت علاقات الشرق الإسلامي بالغرب المسيحي عبر قرون.

وإذا كانت لحظة الوعي الأولى ممثلة في الشيخ الطهطاوي عقلها الواعي، التي تتجلى الحرية في أحد تعريفاتها أنها حكم العقل. وإذا كانت بصدد لحظات التكوين، تؤسس لمجتمع جديد، ليس لديها الوقت الكافي للوقوف عند المصطلحات، والنظر إليها نظرة تقييم وتحديد، لأن ذلك يحتاج إلى رصيد ثقافي وحضاري في المجتمع، ومرحلة نضج لم تكن متوفرة زمن الشيخ الطهطاوي، فإن

تلميذ الشيخ حسين المرصفي (تلميذ الطهطاوي) وأحد أهم المثقفين المصريين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اضطلع بهذا الدور المهم في تحديد معاني المصطلحات الجديدة في رسالته البالغة الأهمية في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية الحديثة (**الكلم الثمان**) استكمالاً لجهد أسلافه في ضبط المصطلحات وبيان مضامينها، وهو ما عرف لدى أسلافنا بالحدود، مثل عمل التهانوي **كشاف اصطلاحات الفنون**، وعمل الجرجاني **التعريفات**، وغيرهما.

وقد رصد الشيخ المرصفي بثاقب وعيه ـ وهو الكفيف ـ المصطلحات الجديدة المعنى والمدلول في الثقافة العربية المعاصرة، مثل مصطلحات: الأمة والوطن والحكومة والعدل والظلم والسياسة والحرية والتربية، وكان من ثمار جهود الشيخ المرصفي، كأستاذ في مدرسة دار العلوم في المجتمع المصري، ثلة من ألمع التلاميذ، منهم من تتلمذ عليه مباشرة في دار العلوم، ومنهم من تأثر بفكره ومنهجه أمثال محمود سامي البارودي، وأحمد شوقي، وعبد الله فكري، ومحمد عبده، وحمزة فتح الله، وحفني ناصف، وحسن توفيق العدل، وحسين الجسر اللبناني. وكلهم منارات سامقة على طريق الحرية، وغرس من ثمار الشيخ المرصفي[(١)].

وإذا كان الشيخ الطهطاوي قد غرس البذرة بقوة في لحظة الوعي الأولى، فإن تلميذه الشيخ المرصفي كان بجهوده الفكرية والثقافية يمهد للحظة الوعي الثانية التي انبثقت من خلال تلاميذه، وعلى رأسهم الشيخ الإمام محمد عبده، الذي جسّد الحرية بفكره وسلوكه، وعلى يديه تجسدت قيمة الحرية في لحظة وعي مهمة، عبّرت عن نفسها في جميع مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

لقد جسّد الإمام الشيخ محمد عبده، رائد التجديد الديني والاجتماعي في مصر القرن العشرين، الحرية كقيمة، بفكره وسلوكه، لإيمانه العميق بأن الإسلام دين يؤمن بالتعددية الدينية والثقافية وبالاختلاف كحكمة إلهية ضرورية لاستمرار الحياة، كما في قوله تعالى ﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[(٢)]، وأنه

(١) انظر مقدمة خالد زيادة في: حسين بن أحمد المرصفي، **رسالة الكلم الثمان**، تحقيق ودراسة خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٥ ـ ٨.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

سبحانه وتعالى لم يجبر الجمادات على الاعتراف به كخالق بل منحها حق الاختيار، فقال تعالى **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾**[٣].

وإذا كان ذلك الاختيار في حق الجمادات محموداً، فما ظنكم به في حق الإنسان، الذي أكد سبحانه وتعالى حقه في الاختيار الحر في أن يكون مؤمناً بالله أو كافراً به، مشدداً على عدم الإكراه في الدين لأنه يتنافى مع طبيعة الحرية والاختيار، وهذا ما جاء في قوله تعالى **﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾**[٤] وفي قوله تعالى في سورة البقرة: **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾**[٥]، وهذه إحدى الآيات الدالة على أن الإسلام لم يَبْنِ على السيف والدم، ولم يَفْتِ بالإكراه والعنوة على خلاف ما زعمه عدد من الباحثين من المنتحلين وغيرهم من أن الإسلام دين السيف مستدلين على ذلك بالجهاد، الذي هو أحد أركان هذا الدين.

وقد تقدم الجواب عنه ضمن البحث عن آيات القتال، وذكرنا هناك أن القتال الذي ندب إليه الإسلام، ليس لغاية إحراز التقدم وبسط الدين بالقوة والإكراه، بل لإحياء الحق والدفاع عن أنفس، تؤمن بالفطرة، بالتوحيد. وأما بعد انبساط التوحيد بين الناس وخضوعهم لدين النبوة ولو بالتهود والتنصر، فلا نزاع لمسلم مع موحد ولا جدال، فالإشكال ناشئ عن عدم التدبر.

ويظهر مما تقدم أن الآية، أعني قوله **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾**، غير منسوخة بآية السيف كما ذكره بعضهم. ومن الشواهد على ذلك التعليل الذي فيها، أعني قوله **﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾** فإن الناسخ ما لم ينسخ علة الحكم لم ينسخ الحكم نفسه، فإن الحكم باق ببقاء سببه، ومعلوم أن تبين الرشد من الغي في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع بمثل آية السيف، فإن قوله **﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾**[٦] مثلاً، أو قوله تعالى **﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾**[٧] لا يؤثران في

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ١١.

(٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٦) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٥.

(٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٠.

ظهور حقية الدين شيئاً حتى ينسخا حكماً معلولاً لهذا الظهور. وبعبارة أخرى، الآية تعلل قوله ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ بظهور الحق: وهو معنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال وبعد نزوله، فهو ثابت على كل حال، وهو غير منسوخ(٨).

وإذا كانت الشعوب تحتاج إلى الإبداع الذاتي بعد فترة التكوين الأولى، التي تستلزم التواصل والنقل ـ مرحلة الطهطاوي ـ قبل أن تأتي مرحلة النقد والإضافة ـ مرحلة محمد عبده ـ، فقد كانت جهود الشيخ عبد المتعال الصعيدي تمثل بحق مرحلة إبداع ذاتي غير متأثر بفكر غربي وافد، في تأصيل فكري جديد لقضية الحرية الفكرية والحرية الدينية في الإسلام ـ وهما عنوانا كتابين له ـ تعد تأسيساً للحظة انطلاق جديدة في الوعي بالذات، ونرى إرهاصاتها تلوح في الأفق.

ويجب أن تكون رؤية الشيخ الصعيدي بشأن الحرية الفكرية والدينية، رؤية رحبة تعتمد على تأصيل القضية بعيداً عن المواقف المسبقة، كما أنها ليست تكراراً لآراء سابقة، أو ترديداً دون وعي لما هو مألوف وثابت لدى أسلافنا، حول قضية حرية الفكر والاعتقاد، ولو كان فكر الشيخ عن الحرية قد لقي ما يستحق من تقدير وعناية في فكرنا المعاصر، لجنبنا الكثير من المعارك الوهمية، التي لم تنتج سوى مزيد من تمزيق وحدة الصف، والتراشق اللفظي المسف، والتجاذبات والخلافات التي استنفدت جهوداً، وسالت من أجلها دماء غير زكية، وتطايرت في إثرها شظايا الوهم في كل اتجاه.

وهذا ما يعكس حيرة مجتمع ممزق، أكثر مما يعكس حيوية فكرية ورؤى محددة، تجلت بوضوح في مجموعة من الأحداث المؤسفة، مثل قضية نصر حامد أبو زيد، ورواية **وليمة لأعشاب البحر**، وغيرهما من الموضوعات التي سودت حولها عشرت الأطنان من الورق، لم تستحق مع الأسف ثمن الورق الذي سود فيها، ولا الأحبار التي سالت عليها، ولم يكن أحد ممن أثار غبار هذه المعارك يبغي وجه الله، ولا مصلحة المجتمع، ولا خدمة البحث العلمي، وإنما كانت مواقفه أيديولوجية وعصبية قبلية أولاً وقبل كل شيء، حتى وإن حسنت نوايا بعض من شارك في تلك المعارك، لأن كثيراً من النوايا الحسنة أضرت ولم تصلح، فالدبة التي قتلت صاحبها، كانت تريد له نوماً هادئاً بعيداً عن طنين الذباب!

---

(٨) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، <http://www.holyquran.net/tafseer/almizan/index.html>.

لقد ذهب الشيخ الصعيدي إلى حق الإنسان في الإيمان بالله، وحقه في النكوص عن هذا الإيمان، دون أدنى مسؤولية جنائية ولا اجتماعية تلحقه نتيجة ذلك، فكان جريئاً في مناقشة قضية الردة، التي انتهى فيها إلى رأي واضح، وهي أن الجزاء فيها ديني، فقط أمره لله سبحانه وتعالى، وأن ما جاء في القرآن عن الردة لا يستوجب القتل، وفنّد الآراء المخالفة، وانتهى إلى أن جزاء المرتد يكون أخروي فقط، أمّا في الدنيا فيدعى إلى الإسلام كما يدعى غير المسلم وفقط، كما أكد أن الحرية والمساواة حق لجميع أبناء الوطن، بغض النظر عن دينهم أو اعتقادهم.

وذهب إلى أن الإسلام جاء ليؤكد الحرية، التي حوّلها بعض الحكام إلى استبداد، وذهب علماء السوء لتبرير هذا الاستبداد، الذي يتناقض صراحة مع جوهر الإسلام، الذي جاء لتحرير الإنسان من القيود التي تعوق مسيرته وحريته، كمخلوق حر له حريته الكاملة في التعبير عن رأيه وفكره، وفي حريته في اختيار دينه، كما له حريته في اختيار حاكمه، وفي نقده ومعارضته متى ثبت له خطأ الحاكم أو من يمثله، دون قيد أو شرط يهدد حياة الإنسان.

ونتناول في ما يلي رؤية الطهطاوي لقضية الحرية بالتفصيل:

أولاً: قضية الحرية عند الطهطاوي

اكتسب مفهوم الحرية عند الطهطاوي معنى جديداً لم تعهده الثقافة العربية من قبل، ولا يمكن أن نفصل بين هذا المفهوم الجديد للحرية عنده، والتطورات التي شهدها المجتمع المصري مع قدوم الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨م، ورحيلها عام ١٨٠١م. ثم إدراك المجتمع المصري حاجته إلى التغيير وضرورة الخروج من أقبية العصور الوسطى، وهذا لن يتم إلا إذا استعاد الشعب، كمجتمع، حريته في تحديد مصيره، وفي اختيار حاكمه. وهذا ما عبّر عنه أحد رموز المرحلة الفكرية الشيخ حسن العطار، وأستاذ الطهطاوي بقوله: «إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها»[٩].

وذلك أن الحملة الفرنسية أحدثت ما يشبه الصدمة للمجتمع المصري من خلال عدة أمور، على رأسها القوة العسكرية التي تستخدم أسلحة حديثة لم يكن

(٩) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ١، ص ١٩.

للمصريين عهد بها. ثم من خلال المعهد العلمي الذي ضم نخبة من العلماء الفرنسيين المرافقين للحملة. وقد تردد على هذا المعهد عدد من رجال الفكر المصريين، كالمؤرخ عبد الرحمن الجبرتي، الذي يقف مشدوهاً مما رآه من تجارب أجراها علماء المعهد. كما كان الشيخ حسن العطار يتردد على المعهد، وكان على علاقة بعلمائه، وشاهد فيه من العلوم الحديثة التي لم يكن للمصريين عهد بها من قبل. وقد أدرك هؤلاء المصريون ضرورة مواكبة التقدم الحديث في مجال العلوم، حتى يلحقوا بركب العصر الحديث في الغرب، الذي فتحت الحملة الفرنسية أعينهم عليه.

وبناء عليه، لم يكن مفهوم الحرية عند الطهطاوي بحال من الأحوال، بعيداً عن هذا الجو العام في مصر، الذي أدرك ضرورة التحديث من خلال الواقع الجديد الذي فرض نفسه آنذاك، والذي كان من ثماره ممارسة الحرية السياسية، وانتخاب أول حاكم بإرادة المصريين في العصر الحديث هو الألباني محمد علي، الذي سعى جاهداً بهمة وإرادة، إلى بناء مجتمع حر متطور غير منقطع الصلة بالتقدم الغربي والمنجزات الغربية الحديثة، فأخذ يرسل البعثات والوفود إلى أوروبا لدراسة العلوم الحديثة، وخصوصاً في مجال العلوم العملية والتطبيقية التي يحتاج إليها في بناء مجتمع حديث، حاجته إلى إدارة حديثة تواكب التطورات المعاصرة، وبناء جيش حديث متطور يحمي المجتمع المصري.

لم تكن هذه التطورات كلها بعيدة عن حديث الطهطاوي عن الحرية، وذلك باعتباره كان جزءاً من تلك التجربة الحية، وأبرز ملامحها، وأفضل من عبّر عنها قولاً وفعلاً، من خلال تجربته في فرنسا كطالب بعثة يرصد ملامح التجربة الفرنسية عن قرب، ومن خلال المهمات التي أوكلت إليه في مصر، والمناصب التي تقلدها، والدور الذي مارسه في تاريخ مصر الحديث.

فقد كان الطهطاوي أول عين عربية تأملت في وعي عميق، ومن موقع المحب الناقد، حضارة الغرب الحديثة، ممثلة في حضارة الفرنسيين، وذلك لأن الفرق كان شاسعاً بين واقع وطنه وواقع فرنسا: تخلف هنا وازدهار هناك، فحاول الرجل، الذي ذهب إلى باريس عام ١٨٢٦م بزيّه الشرقي وتصوراته الإسلامية، أن يصنع لوطنه صنيع الذين نقلوا إلى العرب الأقدمين فكر اليونان وعلومهم، وتراث الفرس وفنهم، وفلسفة الهند وحكمتها... وكما أدخل هؤلاء الأسلاف أمة العرب في مركز التأثير الإنساني، وجعلوها تعطي الحضارة الإنسانية عطاءها الفني السخي، فإن الطهطاوي عزم على أن يعيد أمته مرة ثانية إلى القيام بدورها هذا.

من أجل هذا ناضل الطهطاوي في سبيل وصل الخيوط بين وطنه ومراكز الحضارة الحديثة في أي مكان، ووقف موقف العداء من دعوات العزلة وعقد النقص التي تودي إلى الانغلاق على الذات. فأخذ يدعو قومه إلى الانفتاح على المجتمعات، ويسفّه دعاة العزلة. ويرى أن هذه المخالطة بين المصريين وغيرهم من أهل الحضارة الغربية هي من أهم إنجازات محمد علي، لأنها الداء الشافي والعلاج المعافي للداء الذي عاناه العرب عدة قرون[١٠].

فالحرية عند الطهطاوي، لازمة أساسية لبناء مجتمع حديث، وذلك على اعتبار أن التمدن حسب تعبيره يبنى على ركيزتين أساسيتين هما: العدل والحرية.

يتحدث الطهطاوي في **مناهج الألباب** عن التمدن في مصر منذ قديم الزمان، وتفردها عن غيرها من الأمم في الفنون والمعارف، وأنه قد عاد إليها مجدها من جديد بفضل محمد علي وخلفائه الذين عززوا الوطن بالعلوم والمعارف ونشروا فيه قواعد التمدن، واستقامت الأمور بتحري العدل، فاعتدلت مصالح الجمهور، وبهذا أحرزت مصر بين الممالك المتمدنة أسنى الرتب، وصارت بين بلاد الشرق أفضل الأقطار.

ولا يجحد الطهطاوي تمدنها ورقيها في ترسيخ مفهوم الوطنية. وبناء عليه يؤكد ضرورة التواصل مع الحضارة الغربية، لأنها وسيلة عظمى لرقي الوطن، كما أنها وسيلة لترسيخ روابط الألفة والحوار بين الشعوب[١١].

فمصر تحقق لها اسمها المتعارف عليه، وذلك بمصير الناس إليها واجتماعهم فيها، من أجل تحقيق منافعهم ومكاسبهم أكثر من غيرها من البلاد. ويعود الفضل إلى حُسن موقعها، الذي كان له دور في تمدنها وتقدمها العمراني والإنساني. كما كان لهذا الموقع أثره في أخلاق أهلها وتهذيب طباعهم. علاوة على ذلك، عرف أهلها من خلال مخالطتهم لغيرهم من الأمم والشعوب أهمية الحوار وتبادل الخبرات.

ويلعب الدين دوراً أساسياً، كأحد أسباب التمدن والعمران في مصر منذ قديم الزمان. فالمصريون يؤمنون بالأديان، وعرف ملوكها وحكماؤها التوحيد، وهكذا سلكوا أسباب التقدم عن طريق: تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية

---

(١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣.

(١١) رفاعة رافع الطهطاوي، «مناهج الألباب،» في: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٥ وما بعدها.

والفضائل الإنسانية، وأهميتها في حفظ السلوك الإنساني من الرذائل والموبقات، من أجل هذا كان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وهو زمام للإنسان، لأنه ملاك العدل والإحسان.

فالدين الصحيح هو الذي عليه مدار العمل في التعديل والتجريح، وحقيق على العاقل أن يتمسك به، ويحافظ عليه متعبداً، فأدب الشريعة ما أدى الغرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان، لأن من ترك الغرض فقد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره، وأظلم بالإساءة أمسه[١٢].

والدين أصل ضروري في عملية التمدن والعمران، ويلاحظ تأثر الطهطاوي بابن خلدون في حديثه عن التمدن والعمران في مقدمته. كما يلاحظ إيثاره للمصطلح الإسلامي في هذا المجال على غيره من المصطلحات، فمصطلح التمدن والعمران مصطلح إسلامي. وقد كان للشيخ الطهطاوي فضل نشر مقدمة ابن خلدون في مطبعة بولاق بالقاهرة عام ١٨٥٧، بإيعاز من المستشرق الفرنسي دوساسي[١٣].

من أجل ذلك يقسم التمدن إلى نوعين: معنوي ومادي.

أمّا التمدن **المعنوي**، وهو التمدن في الأخلاق والعادات والآداب وفي الدين والشريعة، فإنه قوام الأمة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها، كالأمة العربية الإسلامية، وذلك لتميزها من غيرها، فمن أراد أن يقطع عن ملّة تدينها بدينها، أو يعارضها في حفظ ملتها (المخفورة الذمة شرعاً) فهو في الحقيقة معترض على مولاه. فقد قضت الحكمة الإلهية أن تتصف تلك الأمة بهذا الدين، فمن يستطيع معارضة المشيئة الإلهية ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾[١٤].

ويؤكد الطهطاوي الحرية الدينية، وحق الفرد في اختيار دينه، حتى لو خالف دين الدولة التي يعيش فيها، شريطة ألا يؤدي ذلك إلى إلحاق ضرر بنظام الدولة التي يعيش فيها، فيقول:

«أما وقد اتسع نطاق الإسلام، فكل أمرئ وما يختار، فبهذا كانت رخصة

---

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٠.

(١٣) انظر مقدمة زيادة في: المرصفي، **رسالة الكلم الثمان**، ص ١٢.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ١١٨.

التمسك بالأديان المختلفة جارية عند كافة الملل، ولو خالف دين المملكة المقيمة بها، بشرط أن لا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل، كما هو مقرر في حقوق الدول والملل»[١٥].

ورغم إعجاب الطهطاوي بالنموذج الفرنسي في الحرية، فإنه ينتقد الفرنسيين لاعتمادهم المطلق على العقل وبُعدهم عن الدين، وهو ما أبرزه في **تلخيص الإبريز** بقوله:

«وقد أسلفنا أن الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين، وأقول هنا: أنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده. وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والظرافية تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية. ومن عقائدهم القبيحة قولهم: إن عقول حكمائهم وطبائعييهم ـ يقصد علماء الطبيعة ـ أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها. ولهم كثير من العقائد الشنيعة، كإنكار بعض القضاء والقدر»[١٦].

وينتقد تحررهم من الدين، فهم نصارى بالاسم فقط، فلا يعتنون بما حرّمه دينهم أو أوجبه أو نحو ذلك، ويرون أن العبادات التي لا تعرف حكمتها هي من قبيل البدع والأوهام. وينتقد عدم زواج القساوسة، ويعدّ ذلك نقيصة تزيدهم فسقاً، كما ينتقد ما يسمى الاعتراف بالذنوب من العامة أمام القساوسة فيغفر له القس ذنوبه.

والتزاماً بالأمانة يذكر الطهطاوي نقد دي ساسي وتعقيبه على قوله بتحرر الفرنسيين من الدين، فيذكر دي ساسي أن كلام الطهطاوي يصدق على أهل باريس وكثير من الفرنسيين ممن يهتمون بشؤون الدنيا فقط. لكن في مقابل ذلك يوجد من يقيم دين آبائه، ويؤمن بالله واليوم الآخر، ويعمل الصالحات، من كل صنف وفئة من الرجال والنساء[١٧].

وأمّا التمدن **المادي**، فهو التقدم في ما يحتاج المجتمع إليه في سائر شؤون

---

(١٥) رفاعة رافع الطهطاوي، «مناهج الألباب،» في: الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٢٥١.

(١٦) رفاعة رافع الطهطاوي، «تلخيص الإبريز،» في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٩.

(١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٥ وما بعدها.

الفنون مما يسميه «المنافع العمومية» كالزراعة والتجارة والصناعة، وهي تختلف من بلد إلى آخر قوة وضعفاً، طبقاً للممارسة، وهو أمر لا غنى عنه في عملية التقدم والتمدن[١٨].

من الأمور الواضحة تأثر الطهطاوي في حديثه عن المنافع العمومية بالأصوليين في حديثهم عن المقاصد الشرعية، وكيفية تحقيقها للمصالح العامة في حياة الفرد والمجتمع، على النحو الذي فصّله الشاطبي في حديثه عن الكليات الخمس في كتابه **الموافقات**، مهتدياً بجهود السابقين عليه، وخصوصاً الغزالي في **المستصفى**، الذي تأثر فيه بأستاذه الجويني في **البرهان**[١٩].

والسنن الكونية تؤكد أن الأيام دول، وكل أمة تأخذ حظها من التمدن فترة من الزمن، ولكن هذا لا يتحقق إلا بعزيمة أصحابها وحبهم لأوطانهم، إلى درجة أن الطهطاوي يشبّه حب الأوطان بحرارة تسري في أبدان أهلها، وأنها تغلب على حرارتهم الغريزية، وتغلب على القوة الأولية، وبهذا تتحقق للوطن أمانيه من التمدن الحقيقي، بشقّيه المعنوي والمادي.

جملة القول إن عوامل التمدن اجتمعت في مصر، وهذا ما يؤكده الطهطاوي فيقول:

«فقد أجمع المؤرخون على أن مصر، دون غيرها من الممالك، عظم تمدنها، وبلغ أهلها درجة عالية في الفنون والمنافع العمومية، فكيف لا وأن آثار التمدن وأماراته وعلاماته مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرناً يشاهدها الوارد والمتردد، ويعجب من حسنها الوافد والمتفرج، مع تنوعها كل التنوع، فجميع المباني التي تدل على عظم ملوكها وسلاطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهينها»[٢٠].

ويضرب مثلاً بالأمة الفرنسية على تمدنها وبلوغها درجة عالية من الحضارة بالمعرفة والآداب التي تجلب الأنس وتزين العمران، والبلاد الأوروبية عموماً مشحونة بأنواع المعارف، لكن فرنسا تمتاز من غيرها من بلاد أوروبا بكثرة تعلقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدباً وعمراناً[٢١].

---

(١٨) الطهطاوي، «مناهج الألباب،» ج ١، ص ٢٥١.

(١٩) رضوان السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر،» <http://www.balagh.com/mosoa/horiat/rr0m6hi7.htm>.

(٢٠) الطهطاوي، «مناهج الألباب،» ج ١، ص ٣٨٣.

(٢١) الطهطاوي، «تلخيص الإبريز،» ج ٢، ص ١٠٧.

وعلامات التمدن ودلائل العظمة تقوم على ثلاث ركائز هي:

- حسن الإدارة الملكية (السلطة السياسية)؛

- السياسة العسكرية (القوة التي تحمي الدول وتحفظ لها سيادتها)؛

- معرفة الألوهية (الدين الذي ينظم حياة الناس على أسس من العدل والشورى).

وهذه الأسس الثلاثة للتمدن كانت موجودة في مصر منذ القدم، وبلغت درجة عظيمة واستمرت عبر القرون[٢٢]. ويتحدث الطهطاوي عن تجربة يوسف عليه السلام في مصر، التي يستفاد منها «أنه كان بمصر إذ ذاك أحكام عادلة، وقوانين مرتبة، وحدود مشروعة خالية من الأغراض والنفسانيات وهي نتيجة التمدن التام»[٢٣].

والسياسي الماهر هو الذي لا يضيق على شعبه، ويسير بينهم بالعدل، ويحترم حريتهم الدينية، وعاداتهم الاجتماعية. ويستشهد بسيرة الإسكندر الأكبر وحنكته في تعامله مع الأمم والشعوب الذي أخضعها لسيطرته، فلم يضيق على حرياتهم، ولم يتدخل في أفكارهم ولا معتقداتهم[٢٤].

واضح مما تقدم أن الطهطاوي يريد إبراز دور مصر كدولة مؤهلة تاريخياً للتمدن والتقدم واستيعاب التجارب الحديثة في الحرية، لدى الأمم المتقدمة وهو ما ركز عليه في كتاب **مناهج الألباب**.

يقسم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام على النحو التالي:

الأول ـ الحرية الطبيعية: وهي التي خلقت مع الإنسان، وانطبع عليها كالأكل والشرب. . . مما لا ضرر فيه على الإنسان نفسه ولا على إخوته.

الثاني ـ الحرية السلوكية: التي هي حسن السلوك ومكارم الأخلاق. . . وهي الوصف اللازم لكل فرد من أفراد الجمعية ـ المجتمع ـ المستنتج من حكم العقل، بما تقتضيه ذمة الإنسان وتطمئن إليه نفسه في سلوكه في نفسه، وحسن أخلاقه مع غيره.

---

(٢٢) الطهطاوي، «مناهج الألباب،» ج ١، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٤.

الثالث ـ الحرية الدينية: وهي حرية العقيدة والمذهب، بشرط ألا تخرج عن أصل الدين، كآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد، وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع.

ومثل ذلك حرية المذاهب السياسية، وآراء أرباب الإدارات الملكية في إجراء أصولهم وقوانينهم وأحكامهم على مقتضى شرائع بلادهم، فإن ملوك الممالك ووزراءهم مرخصون ـ أي أحرار ـ في طرق الإجراءات السياسية بأوجه مختلفة، ترجع إلى مرجع واحد هو حسن السياسة والعدل.

الرابع ـ الحرية المدنية: وهي حقوق العباد والأهالي الموجودين في مدينة، بعضهم على بعض، فكأن الهيئة الاجتماعية المؤلفة من أهالي المملكة تضامنت وتواطأت على أداء حقوق بعضهم البعض، وإن كل فرد من أفرادهم ضمن للباقين أن يساعدهم على فعل كل شيء لا يخالف شريعة البلاد ـ قانونها ـ ، وألا يعارضوه، وأن ينكروا جميعاً على من يعارضه في إجراء حريته، بشرط ألا يتعدى حدود الأحكام.

الخامس ـ الحرية السياسية: أي الدولية ـ نسبة إلى الدولة ـ وهي تأمين الدولة لكل فرد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية دون أن تتعدى عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف في ما يملكه جميع التصرفات الشرعية[٢٥].

واضح في حديث الطهطاوي السابق عن أقسام الحرية تأثره الواضح بفكر التنوير الفرنسي؛ ففي حديثه عن الحرية السياسية مثلاً، يتضح حديثه عن العقل باعتباره مصدراً للحرية والفعل. كما إن حديثه عن النوع الخامس، وهو ما سماه الحرية السياسية، قصد حرية سياسة الإنسان لنفسه في تصرفه في شؤونه الخاصة، وهي ما يمكن أن نسميها حريته في تدبير شؤونه الاقتصادية[٢٦].

يؤكد الطهطاوي ـ بعد هذا العرض لأقسام الحرية الخمسة ـ على أن الحرية بهذا المفهوم الواسع والممتد الذي يتضمن هذه المعاني، هي الوسيلة العظمى لسعادة أهل البلاد، لأن الحرية التي تستند إلى قوانين عادلة، هي أعظم وسيلة لتحقيق

---

(٢٥) رفاعة رافع الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» في: الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ٢، ص ٤٧٣ وما بعدها.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٨ ـ ١٧٠.

الاستقرار والسعادة بين المواطنين، وهي سبب تعلقهم بوطنهم وحبهم له.

ويلاحظ أن هذه الأقسام الخمسة تبدو محاولة من الطهطاوي للتوافق مع كليات الشريعة الخمس، كما هي لدى الأصوليين، هي حفظ النفس والعقل والمال والعرض والدين، وترتيب المقاصد بين ضرورية وحاجية وتحسينية، حسب الحاجة والمصلحة[٢٧].

ويحق لكل مواطن أن يمارس حقوقه في إطار القانون، دون إكراه على مخالفة النظام. وذلك لأن من حق كل مواطن أن يتمتع بحريته في نطاق الشرع والقانون، لأن حرمانه من هذا الحق يعتبر تضييقاً عليه واعتداء على حريته دون وجه حق، ويعد ذلك اعتداء على حقوق المواطن المخوّلة له شرعاً وقانوناً، لأن حرية المواطنين في ظل نظام عادل قوي لا يخشى منها على الدولة، ولكن معرفة حق المواطن وحق الحاكم واحترام كل طرف للآخر، دون اعتداء من طرف على الآخر، من أهم أسباب قوة الدولة واستقرارها وحفظ حقوق الحاكم والمحكوم[٢٨].

والقانون هو أساس العدل ومعياره، ويضرب الطهطاوي على ذلك مثلاً بما هو كائن عند الفرنسيين، فكان ذلك «من أسباب تعمير الممالك وكثرة معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت نفوسهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران»[٢٩].

وتعدّ الحرية أمراً فطرياً كرم الله بها الإنسان وفضّله على جميع المخلوقات، وبناء عليه يجب أن يتمتع بحريته في إعزاز وطنه وإخوته ورؤسائه. كما يعدّ التزام الفرد بقوانين الدولة وقيامه بواجباته تجاه وطنه، كالجهاد والعمل، واجباً وطنياً. فعلى سبيل المثال، يعدّ الدفاع عن الوطن ضد أعدائه دفاعاً عن الحرية، والحرية تستلزم العلم، ومحاربة الجهل، ومعرفة حقوق المواطن، من أجل تحقيق التقدم والمدنية.

والحرية تستلزم المساواة بين المواطنين في جميع الحقوق والواجبات، لكن ليس معنى هذا أن يأخذ إنسان ما لا يستحقه، فكل إنسان حسب قدراته

---

(٢٧) الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية** (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٨)، ص ٨٠ ـ ٨٣، وعلي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٢٩٩.

(٢٨) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٤٧٥.

(٢٩) الطهطاوي، «تلخيص الإبريز،» ج ٢، ص ٩٥.

وإمكانياته، والمساواة تدعم الحرية بين أفراد المجتمع. وبناء عليه، «فإن حريتهم توضع على أساس متين، وتكون مملكتهم راسخة القواعد، لا يعتريها الخلل من بين يديها ولا من خلفها»(٣٠).

ولم يقتصر حديث الطهطاوي عن الحرية على الدعوة والتنظير الفكري المجرد، ولكنه سعى إلى تطبيق هذه الأفكار وتجسيدها في الواقع العملي، من خلال حديثه عن حرية المرأة ودفاعه المستميت عن حقها في التعليم والمشاركة، فكان في الشرق رائداً في هذا المجال، الذي لم يطرقه أحد قبله في العصر الحديث، كما كان رائدا للفكر العربي والإسلامي الحديث عن جدارة واستحقاق، وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

ثانياً: حرية المرأة عند الطهطاوي

يعدّ رفاعة الطهطاوي بحق الرائد الأول لقضية تحرير المرأة في الشرق العربي والإسلامي، وأول من سعى إلى تحريرها من قيود العصور الوسطى، وعمل على تطبيق أفكاره في الواقع العملي، فسعى إلى تعليمها حتى تحظى بحقوقها كإنسان مثلها مثل الرجل في الحقوق والواجبات، فكان عضواً في لجنة تنظيم التعليم التي اقترحت في عام ١٨٣٦ العمل على تعليم البنات.

وجاء حديث الطهطاوي عن تحرير المرأة في سياق حديثه العام عن ضرورة تحرير المجتمع المصري، والعمل على نهضته وتقدمه، على اعتبار أن المرأة ركن من أركان المجتمع لا تقوم نهضته الحقيقية دون مشاركتها وتمتعها بحريتها، كإنسان له حقوق وواجبات اجتماعية وإنسانية. وقد ضمن هذا كتابه **المرشد الأمين في تربية البنات والبنين**.

يبدأ حديثه عن التربية كتنمية حسية ومعنوية للأطفال، عن طريق تربية الجسد وتربية الروح، وتشترك في هذه التنمية ثلاثة أنواع من الغذاء:

الأول: تغذية مرضعات الأطفال بالألبان.

الثاني: تغذيتهم بإرشاد المرشد الذي يتولى التأديب الأولي للأطفال وتهذيب أخلاقهم، وتعويدهم التطبع بالطباع الحميدة، والآداب والأخلاق.

---

(٣٠) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٤٧٧.

الثالث: تغذية عقولهم بتعليم المعارف والكمالات، وهذه وظيفة الأستاذ المربي.

هذه الأنواع الثلاثة تبدو سهلة، لكنها عملية شاقة وعسيرة تحتاج إلى أصول وقواعد، بالإضافة إلى محبة الأطفال من كل من يتعامل معهم من مرضعين ومربين وأساتذة. وتهدف إلى تهذيب الجنس البشري ذكوراً وإناثاً، حتى يستفيد منها الصبي في هيئة ثابتة يتّبعها ويتخذها عادة، وتصير له دأباً وشأناً وملَكة. وبناء عليه، فالتربية المعنوية هي «فن تشكيل العقول البشرية، وتكييفها بكيفية حسنة مألوفة، وغايتها إيجاد ملَكة راسخة في الصغير تحمله على التخلق بحسن الأخلاق حسب الإمكان، بحيث تحصل من هيئة تربيته الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً بسهولة ويسر، كطلاقة الوجه، والحلم، والشفقة. . .»[٣١].

وحديث الطهطاوي عن أن هدف التربية تكوين ملَكة راسخة في الصغير تحمله على التخلق بالأخلاق الحسنة حتى يصير ذلك طبعاً وسجية، أمر مألوف في تراثنا ولدى المعنيين من أسلافنا[٣٢].

وتربية أفراد المجتمع، ذكوراً وإناثاً، يترتب عليها حُسن تربية المجتمع بكامل هيئته، والأمة التي أحسنت تربية أبنائها وأعدّتهم لينفعوا أوطانهم هي أمة سعيدة، فعن طريق التربية السليمة تصل إلى السعادة، ويصبح أبناؤها سبب رفعتها وعزها. والأمة التي تتقدم فيها التربية يتقدم فيها أيضاً التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلاً للحصول على حريتها[٣٣].

والتربية أمر واجب في حق أبناء الأمة ذكوراً وإناثاً. وقد عهدت الأمم منذ القدم تربية كل ما ينفع الإنسان من الحيوانات الأليفة، كالخيول والنحل ودود القز والببغاوات.

قضية التربية والتعليم واجب في حق أبناء الأمة ذكوراً وإناثاً. وقد أولاها الإسلام عناية خاصة بصورة لم تعهدها الأمم السابقة، وهذا ما يفهم من الخطاب القرآني، الذي أمر بالقراءة في جميع المجالات باعتبارها سر التقدم ومفتاح المعرفة.

---

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٣٢) انظر: أحمد عرفات القاضي، **الفكر التربوي عند المتكلمين المسلمين ودوره في بناء الفرد والمجتمع** (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥)، ص ٦٥ ـ ٧٩.

(٣٣) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٢٧٨ وما بعدها.

فكان أول ما نزل من التنزيل آية ﴿**إقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾(٣٤) وهو دليل على أن الإسلام يدشن عهداً جديداً ومرحلة جديدة ودستوراً جديداً، لم تعهده الأمم السابقة، ولا حتى الرسالات التي سبقت الإسلام. فرسالة الإسلام تقوم على العلم والمعرفة كركائز أساسية في بناء أمة جديدة، وأكد ذلك بقوله تعالى في سورة الزمر ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾(٣٥).

وجعل الإسلام ذلك الأمر فرضاً على المسلمين، لا فرق بين رجل أو امرأة، بنص الحديث النبوي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم». وأيضاً قول الرسول (ﷺ) «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وإن طالب العلم يستغفر له من في السماء والأرض حتى الحيتان في الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب إن العلماء هم ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر»(٣٦).

ولا يظنن أحد أن لفظ مسلم في الحديث خاص بالرجل دون المرأة، على اعتبار أن لفظ مسلم مذكر، وردّنا على هذا أن الكلمة تطلق في اللغة على التغليب، لكنها تشمل الرجل والمرأة على السواء، كما هو معهود في لغة العرب.

ووجّه علماء المسلمين عنايتهم واهتمامهم إلى قضية طلب العلم وفضله في التراث، وهذا كله لم يكن بعيداً عن وعي الطهطاوي وهو يناقش قضية حق المرأة في التعليم. ويرى أن الأمم منذ القدم اهتمت بتربية كل ما ينفع الإنسان من الحيوانات الأليفة كالخيول والببغاوات والصقور والنحل ودود القز، وهو أمر أفاض فيه الجاحظ من قبل في حديثه عن الحيوانات وكيف يروضها الإنسان ويستأنسها(٣٧). ولا يعقل أن تهتم الأمم بتربية الحيوانات المفيدة للإنسان وترويضها دون أن تهتم بتربية وتعليم نصف المجتمع، أي المرأة؛ فقد عهدت الأمم المتمدنة منذ أيام الإغريق على تربية المرأة وتعليمها. وقد اختلف موقف

---

(٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآية ١.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(٣٦) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، **سنن ابن ماجة**.

(٣٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، القسم الأول اختيار عبد الله بن حسان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ج ٣، ص ٣٢.

الأمم والشعوب من قضية تعليم المرأة حتى جاء الإسلام، فاحتلت قضية المرأة أهمية خاصة في الدين الجديد، وحصلت على حقوق لم تعرفها البشرية من قبل.

وذلك لأن الأصل في الخطاب الديني قرآناً وسنّة هو أنه موجّه إلى الرجال والنساء على السواء، بدءاً من تقرير الكرامة الإنسانية إلى تقرير المسؤولية الجنائية. وعلى الرغم من وجود فوارق محدودة، فإن الأصل هو المساواة، والفوارق استثناء، وأنه لمن الخطأ والعدوان على شرع الله أن يضيع هذا الأصل[٣٨].

فالأصل في الخلقة هو المساواة في المسؤولية، والأصل في الخطاب القرآني هو المساواة التامة في التكاليف والواجبات بين الرجل والمرأة، وفي المسؤولية، وبعض الفوارق التي وردت، كالفوارق بين الذكورة والأنوثة، هي للترتيب والتنظيم بين الجنسين ومراعاة الواقع، ومسؤولية كل طرف تجاه الآخر من جهة، وتجاه المجتمع من جهة أخرى.

ويتحدث الطهطاوي عن التكامل بين الرجل والمرأة، فقد خلق الله المرأة للرجل ليبلغ كل منهما من الآخر أمله، ويقتسم معه عمله، وجعل المرأة تلطف لزوجها أتراحه، وتضاعف أفراحه، وتحسن أمر معاشه، فهي من أعظم صنع الله القدير، وقرينة الرجل في الخلقة. فالمرأة مثل الرجل سواء بسواء، في الأعضاء والحواس والصفات، وتناسب الحركات والأعضاء، ولا توجد فوارق بينهما إلا من حيث الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما.

أمّا ما يميز المرأة من الرجل جسدياً، فهو أن «قامتها في الغالب دون قامة الرجل، وخاصرتها أنحف من خاصرته وأرشق منها، ورأسها بالنسبة لبدنها أقل حجماً من رأسه بالنسبة لبدنه، وسعة صدرها دون سعة صدره، وبدنها أشد بريقاً من بدنه وأنعم وأنور، وفيها من اللطف والرخاوة ما ليس فيه، وكتفاها وثدياها وجميع أعضائها على العموم تلين وتنعطف وفيها استدارة جميلة، وبالجملة فالمرأة ألطف شكلاً من الرجل»[٣٩].

---

(٣٨) انظر: عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة: دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيحي البخاري ومسلم**، ٤ ج (الكويت: دار القلم، ١٩٩٠ ـ ١٩٩١)، ج ١: **معالم شخصية المرأة المسلمة**، ص٧٠ وما بعدها و٣٠٢ ـ ٣٠٤.

(٣٩) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٣٥٦.

وتتميز المرأة بصفات رقيقة تنسجم مع طبيعتها كأنثى، كالرقة والنعومة ورخامة الصوت والحياء والدلال، هذا مع ضعف يوجب الرفق بها والحنان والعطف عليها. وربما لهذا السبب كان من آخر ما أوصى به الرسول (ﷺ) في حجة الوداع أن استوصوا بالنساء خيراً[٤٠].

ورغم هذا، فالمرأة تبلغ مرحلة النضج قبل الرجل، وتستكمل درجة النمو في زمن أقل مما ينمو فيه الرجل. ولما كانت النساء مقصورات على الشفقة والرحمة والحنان والرفق واللين، فقد كن غالباً مستعدات لأن يفرجْنَ عن العوائد الخشنة والأخلاق الغليظة والصفات المذمومة المجتمعة في أمزجة الرجال، كالغضب والحقد والبغضاء والشقاق، لكن أعظم ما فيهن الغيرة التي لا تكاد تخلو منها واحدة[٤١].

وتتصف المرأة إلى جانب الصفات الجسدية بصفات معنوية أخرى، مثل قوة الصفات العقلية، وحدّة الإحساس والإدراك على وجه قوي قويم، وذلك ناشئ عن نسيج بنيتها الضعيفة، فترى قوة إحساس المرأة وزيادة إدراكها تظهر في الأشياء التي يظن أنها غريبة عنها، مثل إدراكها ما يوافق ذوقها وما يليق بها ويناسب طبعها، مما لا يفهمه الرجل بسهولة، فيجب عليه موافقتها في هذا الجانب، لأن المرأة أبرع في فهم فن المؤانسة والسرور وما يتصل بموضوع الحب والوداد. وكذلك دقة الفهم والبداهة[٤٢].

ويسترسل في وصف مناقب النساء كالحياء والرقة والدلال، وقدرتها على إخفاء مشاعرها، بعكس الرجل، مستشهداً على كلامه بأبيات من الشعر في خصائص المرأة. وينجح في تحويل ما يظن بعض الرجال أنه نقاط ضعف لدى المرأة، إلى نقاط قوة وخصائص تميز المرأة، وهذا ما أكد عليه عمارة في قوله:

«ويسلم الطهطاوي بأن الأنوثة ربما نشأ عنها ضعف في بنية المرأة.. ولكنه يقدم لهذا الأمر نتائج هي على العكس تماماً من تلك التي قدمها ويقدمها أعداء المساواة بين الرجال والنساء.. فهم يرون في هذا الضعف في البنية سبباً يفضي إلى ضعف في القدرات العقلية والإمكانيات اللازمة لتولي بعض الأعمال.. أمّا الرجل فإنه يرى العكس، حيث أن هذا الضعف في البنية

---

(٤٠) **صحيح البخاري**، باب الوصاة بالنساء.

(٤١) الطهطاوي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٩ وما بعدها.

يعوضه، بل ينشأ عنه لدى المرأة قوة في هذه القدرات والإمكانيات»[٤٣].

وتستطيع المرأة منافسة الرجل في العلوم والفنون ومجالات الحياة كافة، ويحاول تفسير سبب حرمانها من هذا الحق ـ التعليم ـ في عصره وما سبقه، بدافع الخوف عليها من مخالطة الرجال وتعرضها للقيل والقال، مما دفعها إلى التعود على الخمول والكسل والجلوس في البيت.

ورغم ذلك، فإن للمرأة قدرة على أسر قلب الرجل واستعباده، بالحب والرقة والأخلاق الفاضلة. أمّا المرأة التي تتصف بسرعة الغضب وسوء الخلق، فإنها تسقط من عينه، وينقص حبه لها ووده، ولا يكون لها تأثير في قلبه، وينفر منها كما تنفر الرعية من الحاكم الظالم. فالحِلم من النساء وحسن معاشرتهن مع الرجل أول مزية، أمّا المرأة السيئة فهي تهرم الرجل قبل هرمه، وتذهب بكرمه «فلا يتم أمر الرجل إلا بحرة شفيقة عفيفة رفيقة، حسنة الأخلاق، عذبة المذاق»[٤٤].

جملة القول أنه يجب تربية المرأة على تحمّل الرجل وحسن معاشرته، والاستعداد للصفح عن زلاته، فتسلك معه مسلك الحلم واللين والرفق وحسن الخلق، وذلك لأن هذا يعود عليها بالمنفعة، أكثر مما يعود عليه؛ إذ إن سوء الخلق المرأة وعنادها يجلبان لها التعب، وينتج منهما إساءة معاشرة الرجل[٤٥].

ويحتاج الإنسان إلى تنمية ملكاته المعنوية والعقلية، كحاجته إلى تنمية ملكاته المادية والحسية مما يتطلبه جسم الإنسان وبدنه، ومن هنا فحاجة الإنسان إلى التربية والتعليم أمر ضروري، حيث إن الإنسان مجبول على التأنس والعيشة مع أمثاله، لذا وجب عليه تحسين خلقه، وترويض طبعه، وذلك باكتساب العادات الحسنة، واجتناب العادات السيئة حتى يصير ذلك له طبعاً وعادة عن طريق ترويض نفسه وتدريبها على ذلك[٤٦].

ويرى الطهطاوي أن تعليم المرأة مما يزيدها أدباً وعقلاً، ويجعلها أهلاً للمعارف، وتصلح لمشاركة الرجل في الكلام والرأي فتعظم مكانتها عنده. كما يمكّنها التعليم من مزاولة العمل كالرجل سواء بسواء، بحسب قدرتها وطاقتها،

---

(٤٣) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٢٠٥.

(٤٤) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٣٧٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٧٧ وما بعدها.

(٤٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨١ وما بعدها.

وهذا أفضل لها من البطالة فتنشغل بالأباطيل والثرثرة حول سيرة الناس. وهذا ينقلنا إلى الحديث عن النقطة التالية، وهي عمل المرأة وموقف الطهطاوي منه.

١ ـ حق المرأة في العمل

يتعرض الطهطاوي في ذلك الوقت المبكر من تاريخ نهضتنا العربية، لقضية شائكة لم تكن حينذاك مقبولة في المجتمع المصري، ولا في غيره من المجتمعات العربية والإسلامية، في أي حال من الأحوال، وهي قضية عمل المرأة، فيؤكد حق المرأة في التعليم والعمل، ولا يجد ما يحول بينها وبين ذلك شرعاً، ويحاول أن يؤصل هذا الحق تاريخياً وشرعياً بالأدلة الشرعية.

وقد أشار إلى ذلك الموقف أحد الباحثين بقوله: «وقضية العمل بالنسبة للمرأة، وقف الطهطاوي منها موقفاً متقدماً، بل وثورياً بالنسبة لعصره، فالرجل لم يحدد لتعليم المرأة آفاقاً تحدد دائرة حياتها بالمنزل والأولاد والزوج فقط.. بل ربط العلم عندها بالعمل الذي يمكن أن تتعاطاه»[٤٧].

فصرْف الهمة نحو تعليم البنات أمر واجب وحسن في حقها، لما يعود عليها وعلى المجتمع بالنفع، فالتعليم سيزيدها أدباً وعقلاً، ويجعلها أهلاً للمعرفة ومشاركة الرجال في الكلام والرأي، فتعظم مكانتها عنده، كما سيمكّنها من حسن معاشرة زوجها، لأنها بطبيعة الحال أفضل من معاشرة المرأة الجاهلة، فالعلم سيهذب عقل المرأة ويزيل ما به سخف وطيش.

وعلاوة على ذلك، فإن التعليم سيمكّن المرأة «عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة، فإن فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل، وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء. فإن المرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها»[٤٨].

واضح في حديث الطهطاوي السابق أنه لا يقرر فقط وجهة نظره حول حق المرأة في العمل، ولكنه في الوقت نفسه يردّ على من ينكر عليها ذلك، ويبين ما

---

(٤٧) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٢١٠.

(٤٨) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٣٩٣.

يترتب على جهل المرأة من مفاسد عظيمة في حقها كإنسان، وفي حق من حولها كالخوض في سيرة الجيران، وفي حق المجتمع الذي تنتسب إليه أيضاً.

والجدير بالذكر أن الطهطاوي يذكر بإجمال وجهة نظر الخصوم الذين ينكرون على المرأة حقها في التعليم، بحجة أن التعليم قد يكون وسيلة لفساد المرأة، لأن من طبعها الدهاء والمكر، كما أنها في طبعها ناقصة العقل والأهلية، وأنها خُلقت فقط للمتاع وملاذ الرجل وحفظ النسل.

لكن يبدو أن الناس لكثرة ما ألفوا حرمان المرأة من هذه الحقوق، كالتعليم والعمل، ظنوا أن ذلك هو الصواب، وأنه لمن الفساد أن تحصل على هذه الحقوق، فأخذوا يتشبثون بأفكار واهية، ويرددون حججاً ضعيفة لا تصمد للنقد ولا للمناقشة، وذلك في مجمل تقريره لحقها الواجب في هذا الشأن.

ويردّ الطهطاوي على هؤلاء بالأدلة الشرعية، التي تؤكد حق المرأة في التعليم والعمل، مستشهداً ببعض زوجات الرسول (ﷺ) اللائي كن يكتبن ويقرأن، كحفصة بنت عمر (رضي الله عنها) وعائشة بنت أبي بكر (رضي الله عنها)، وغيرهما من النساء في كل زمان ومكان ممن كن يمتهن المهن كالتطريز والتمريض والمشاركة في الحروب.

فيذكر بنات شعيب عليه السلام، وكيف وافق وهو النبي المرسل لابنتيه بسقي الماشية، دون أن يقدح ذلك في حقه بشيء، حيث لا يعدّ ذلك مفسدة. ولم يكن التعليم والأدب والمعارف وسيلة لابتذال النساء، وفي المقابل ضل كثير من الرجال نتيجة توغلهم في العلوم والمعارف كالخوارج والمعتزلة[٤٩].

ويعدّ ذلك الموقف المعادي لحقوق المرأة من العادات الاجتماعية السيئة المنتشرة في المجتمعات الجاهلة، هذا بخلاف المجتمعات المتمدنة التي من أبرز سماتها احترام النساء، وذلك لأنه «كلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم وظرافتهم، فعدم توفية النساء حقوقهن، فيما ينبغي لهن الحرية فيه، دليل على الطبيعة المتبربرة»[٥٠].

ويلمح الطهطاوي إلى جانب نفسي مهم في حرمان المرأة من حقها في التعليم وهو الغيرة من جانب الرجل في أن تظهر مواهب المرأة وخصائصها.

---

(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩٢ وما بعدها، والطهطاوي، «مناهج الألباب،» ج ١، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٥.

(٥٠) الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ١، ص ٢٠٣.

وقد جاهد كثيراً في ردّ أفكار أنصار الفكر المغلق نحو حق المرأة في التعليم والعمل، المتأثّرين بالعادات والتقاليد التي سيطرت وترسخت في المجتمع المصري في العصرين المملوكي والعثماني، ونُسبت زوراً وبهتاناً إلى الإسلام، فوضح أن تلك الأفكار نتيجة عادات جاهلية غير إسلامية، وهذا ما يؤكده في قوله:

«وليس مرجع التشدد في حرمان البنات من الكتابة إلا التغالي في الغيرة عليهن من إبراز محمود صفاتهن أياً ما كانت في ميدان الرجال، تبعاً للعوائد المحلية المشوبة بحمية جاهلية، ولو جرب خلاف هذه العادة لصحت التجربة، فإننا لو فرضنا أن إنساناً أخذ بنتاً صغيرة السن، مميزة، وعلّمها القراءة والكتابة والحساب، وبعض ما يليق بالبنات أن يتعلمنه من الصنائع، كالخياطة والتطريز، إلى أن تبلغ خمس عشرة سنة، ثم زوّجها لإنسان حسن الخلق كامل التربية مثلها، فلا يصح أنها لا تحسن العشرة معه، أو لا تكون له أمينة، ومثل ذلك سائر البنات، فإن تعليمهن في الأمر عبارة عن تنوير عقولهن بمصباح المعارف المرشد لهن، فلا شك أن حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة، وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة، والاطلاع على المعارف المفيدة، وهو أجمل صفات الكمال»[٥١].

ويتعرض الطهطاوي لقضية تولي المرأة منصب رئاسة الدولة، أو ما يسميه السياسة العليا. وهذا ما سنناقشه فيما يلي.

٢ ــ المرأة والسياسة العليا

يناقش الطهطاوي قضية مهمة جداً وهي حق المرأة في الاشتغال بالسياسة العليا، أو ما يُعرف برئاسة الدولة، أو الملك، فيقرر ابتداء أن هذا الحق كما قضت الشريعة المحمدية وقوانين أغلب الأمم مقصور على الرجال دون النساء. والنساء بطبعهن لا يتحملن أعباء الحكم لما فطرن عليه من ضعف[٥٢].

لكنه يعود ويذكر رأي بعض السياسيين الذين لا يوافقون على هذا الرأي، ويرون أن الضعف في النساء ليس مطلقاً، ولكنه غالبٌ فيهم، ويؤكدون أحقية المرأة في تولي منصب الحكم، ويضرب مَثَل مجموعة من النساء أصبحن

---

(٥١) الطهطاوي، «المرشد الأمين للبنات والبنين،» ج ٢، ص ٣٩٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٧.

حاكمات وملكات عبر التاريخ، وضربن المثل في الحزم والتدبير كأفضل الرجال، «فكلهن أحرزن حسن التدبير والإدارة، وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطنة»[٥٣].

ويستطرد في سرد أخبارهن وكأنه لا يمانع في قبول حكم أمثال هؤلاء النسوة اللائي ضربن المثل في الحزم والحسم في تدبير شؤون الحكم والممالك التي تقلدنها بعزيمة لا تفتر وإرادة لا تلين، فيتحدث عن بلقيس ملكة سبأ، والزباء بنت عمر التي اشتهرت بالقوة والحزم عند العرب قبل الإسلام، وكليوباترا ملكة مصر، وشجرة الدر التي حكمت مصر، وغيرهن من النساء عبر الأمم[٥٤].

ويبدو أن الطهطاوي كانت لديه قناعة شخصية بقدرة المرأة على تولي الحكم، رغم معارضته لذلك امتثالاً لأمر الشرع الذي نهى عن ذلك كما «اقتضت الشريعة المحمدية». وهذا ما يستشف في سرده المطول لأخبارهن، بصورة تظهر إعجابه، وحرصه على معرفة الأجيال التي ستتربى على عمله هذا، وخصوصاً من الفتيات اللائي يتعلمن في المدارس، باتخاذ أمثال هؤلاء النساء مثلاً وقدوة.

وإذا كانت هذه القضية الشائكة حتى وقتنا الراهن محل خلاف بين العلماء والفقهاء، الذين خلص المعارضون منهم إلى أن الرسول (ﷺ) نهى عن تولي المرأة الرئاسة، مستشهدين بقوله: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[٥٥]، فإن ذلك مرتبط بحدث معينّ وحادثة خاصة، وبالتالي لا ينسحب على جميع الحالات، ومن ثم لم يجد نفر من العلماء والفقهاء حرجاً في القول بجواز إسناد منصب الحكم إلى المرأة.

ويلاحظ أنه بعد أن ينتهي من الحديث بإعجاب عن هذه النماذج من النساء اللائي تقلدن السلطة، وسلكن مسالك الشجعان، إلا أنهن سيئات العواقب، وقلّ أن خلت إحداهن في بعض الأفعال من نقصان. فإذا كان حالهن كذلك، فكيف يجوز وراثتهن للخلافة والسلطنة، ومن تقلد منهن السلطنة وأفلحن فيها فلم يكمل لهن الفلاح، وإذا كمل فهو من النادر الذي لا حكم له، فحديث: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» صادق بالمضمون، مؤيد بالتجارب، وتولية

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٩ ـ ٤٦٥.

(٥٥) رواه البخاري وأحمد والنسائي والترمذي بإسناد حسن.

شجرة الدر، التي لم تسبق في الإسلام سلطنة لغيرها، كانت من قبيل الضرورة التي تبيح المحظور[٥٦].

لكنه يعقّب بعد ذلك مباشرة بقول لأحد الحكماء من أنصار التقبيح والتحسين العقليين ـ وهو على ما يبدو أحد أصدقائه من الأجانب، لأنه يصف الفرنسيين بأنهم من أنصار التقبيح والتحسين العقليين ـ ممن لا يتبعون النص الشرعي، بأن النساء من قديم الأزل في مصر رئيسات منازلهن، يسسن أمور المنزل دون مشاركة الرجل، من تدبير شؤون البيت إلى تربية الأبناء، رغم أن العقل والطبع لا يوافقان على ذلك لما فيها من ضعف، فيكتسب الأولاد منهن قلة الشهامة، وعدم التعود على الشجاعة.

لكن العقل والطبع لا يمنعان المرأة من تولّي الحكم والرئاسة، لأن ما فيهن من ضعف، هو الذي يكسبهن الرفق والرحمة والحِلم وكل ما يليق برتبة الحكم والرئاسة من خصائص تقوم على الرأفة والشفقة بالرعية، وهي أمور لصيقة بطبع المرأة، بعكس الرجل الذي يتصف بالشدة والعنف والجبروت وغيرها من الخلال الجافية التي هي لصيقة بالرجل، وهي صفات لا تليق بالملوك في تأليف قلوب الرعية، ومن ثم فلا موجب لحرمان النساء إذن من تولّيها نظام الحكم والرئاسة، خصوصاً أن كثيراً منهن أثبتن حكمة ونجاحاً في حكمهن، وتميزن بمآثر، وأحسنَّ في حكمهن.

ثم يعقّب الطهطاوي على هذا الرأي بقوله قد فهمت ردّه، ويظل يطرح الحجة الشرعية ويثبت عكسها بحكم الواقع، فيتحدث مثلاً عن سعة أبواب الشريعة والسياسة التي تخص الملوك، وكيف أنّ عقول النساء لا تطيقها لتعذر مخالطتهن بصفة مستمرة للموظفين المتصلين بشؤون الحكم من المدنيين والعسكريين.

غير أنه يؤكد مرة أخرى أن النساء لا يعدمن القدرة على ممارسة هذه المهمات السلطانية، فإن السيدة عائشة ـ على سبيل المثال ـ استجمعت من الأمور الشرعية والسياسية كفاءة الخلافة. ويروي ما يؤكد مثل هذا الكلام عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)[٥٧].

---

(٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

وكان الطهطاوي في صراع نفسي حول أحقية المرأة في الحكم والخلافة، فيرى أن مؤهلاتها من حيث هي إنسان لا تمنع، لكن المحاذير الشرعية تحول دون ذلك، فيبسط وجهتي النظر بحياد وتجرد، دون تعصب ولا تسفيه لوجهة نظر. ويبدو أنه كان يتناقش حول هذا الأمر مع أحد أصدقائه الغربيين، الذي لا يرى مانعاً من تقلد المرأة لهذا المنصب ـ رئاسة الدولة ـ ويستمع إلى وجهة نظره، ثم يقرر رأي الشرع في المنع، وعلة ذلك.

لكنه ينتهي في ختام هذا الفصل إلى رأي حاسم في هذا الموضوع، يفهم منه أنه مع الرأي الشرعي بالمنع، حينما يقرر بوضوح أن من أجاز لها هذا الأمر هم أنصار التقبيح والتحسين العقليين ممن لا يلتزمون بالشريعة، ويقصد بهم الغربيين، حيث كانت توجد مجموعة دول غربية تتبع النظام الملكي وتتولى المُلك فيها نساء.

ورأي الطهطاوي في هذا الموضوع، الذي ختم به هذه المناقشة، مما يعدّ بمثابة نتيجة تلخص مجمل رأيه بشكل قاطع هو قوله:

«وأما السلطنة الرسمية على الرعية ـ يقصد للنساء ـ فهي لا تكون إلا في البلاد التي قوانينها محض سياسية وضعية بشرية، لأن قوانين مثل هذه الممالك، تنتج اختلاط الرجال بالنساء، بناء على قانون الحرية المؤسس عليه تمدن تلك البلاد، وإلا فتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين، بدون مدخل للعقل تحسيناً وتقبيحاً في ذلك، حيث لا حسن ولا قبيح إلا بالشرع».

«ولا يسوغ لمتولي الأحكام أن يحكم في التحريم والتحليل بما يلائم مزاجه، مما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني، والاستحسان الطبيعي، والأخذ بالرأي من غير دليل شرعي، بل يعتمد متوليّ الأحكام على فتاوى العلماء وأقوال المجتهدين في الدين، فإن الإمامة إنما تخلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٥٨].

وهذا يعدّ خلاصة رأيه في القضية، وهو رأي حاسم في هذا الباب، في أنه كان يقف مع الشرع في منع المرأة من ولاية الحكم، ولا يمكن أن

---

(٥٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٧.

نحمّل الطهطاوي في هذا الوقت المبكر من تاريخ فكرنا الحديث والمعاصر أكثر مما يحتمل.

وحقيقة الأمر أن موقف رجال الفكر والدعوة المعاصرين ما زال متوافقاً مع رؤية الطهطاوي، من حيث منع المرأة من تولّي منصب الحكم، فسعيد رمضان البوطي يؤكد «إننا إذا استثنينا رئاسة الدولة التي كان يعبّر عنها بالخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن سائر الرتب والأنشطة السياسية الأخرى، تعدّ في الشريعة الإسلامية، مجالات متسعة لكل من الرجل والمرأة»[٥٩].

ويستدل بحديث الرسول «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» على المنع، وهو ما استدل به جمهور علماء الشريعة على حرمة إسناد مهمات الخلافة أو رئاسة الدولة إلى المرأة أياً كانت، ولا يجوز أن تعقد لها البيعة شرعاً.

والحكمة من وراء ذلك، أن قسماً كبيراً من مهمات الخليفة أو من يحل محله ديني محض، وليس مجرد سياسة، ومن المهمات جمع الناس لصلاة الجمعة وخطبتها، والمرأة غير مكلفة بذلك ولا حتى بالحضور. كما لا يجوز أن توكل من يقوم بذلك طبقاً للقاعدة الشرعية القائلة لا تصح الوكالة إلا عمن يستوي مع الوكيل في المطالبة بذلك الحكم وشرائط صحته وانعقاده. ومن مهمات الخليفة إعلان الحرب وقيادة الجيش في القتال، والمرأة غير مكلفة بذلك إلا في حالة النفير العام عند مداهمة العدو دار الإسلام، وغير ذلك من القضايا التي تقتضي عدم الزج بالمرأة في هذه المواقف المحرجة، التي لا ضرورة لها[٦٠].

وممن تعرض لقضية الحرية برؤية جديدة في تاريخنا الفكري المعاصر، عبد المتعال الصعيدي، الذي تناول بوضوح وصراحة حرية الفكر والعقيدة، بصورة غير معهودة من قبل في ثقافتنا الدينية الحديثة والمعاصرة، وخصوصاً أن رأيه كان اجتهاداً فكريا متكئاً على التراث، حتى وهو ينفرد برؤى جديدة أثارت عليه أنصار الرؤى التقليدية. وقد جاء رأيه بعيداً عن التأثيرات الأيديولوجية، أو بدافع هوى شخصي يهدف إلى حب الشهرة أو الخروج على المألوف، وكان يهدف إلى المعارضة من أجل المعارضة، وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

---

(٥٩) محمد سعيد رمضان البوطي، **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني** (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٦)، ص ٦٩، ومحمد عمارة، **التحرير الإسلامي للمرأة: الرد على شبهات الغلاة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص ١٠١ ـ ١١٠.

(٦٠) البوطي، المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧١.

ثالثاً: قضية الحرية عند الصعيدي

هل الحرية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر تجاوزت نطاق التأصيل النظري، والدفاع عن النفس في تبديد التهم التي توجّه إلى الإسلام بأنه يقيد الحرية؟ وهل الواقع العملي في حياتنا لا يبدد هذه التهمة فعلاً؟ هذان سؤالان من الأسئلة التي طرحها الباحثون المعاصرون في الفكر الإسلامي، وهذا ما أكده أحدهم بقوله:

«أعتقد أننا ما زلنا ندور في حلقة التأصيل، مأخوذين بالحالة الدفاعية التي تحاول أن تنفي عن الإسلام تهمة تقييد الحرية الفكرية، فيما الواقع العملي لا يبدد هذه التهمة. والسبب في ذلك عدم وضوح الحدود التي ترسم سقف الممارسة العملية، ويعود الأمر إلى تخلف الفقه السياسي بالقياس إلى فروع الفقه الأخرى»[٦١].

في واقع الأمر إن الدفاع عن الإسلام بالتركيز على عيوب الليبرالية لا يجدي الإسلام شيئاً، وذلك لأن المعركة تكون قد جرت على أرض الإسلام، وبما أن نموذج الليبرالية قائم بالفعل وأن له أنصاره ومؤيديه، فمن الأولى التركيز على أن للإسلام رؤيته الخاصة فيما يتصل بقضية الحرية ويضع حدوداً على ممارستها والتعبير عنها، ويرفض الحرية المطلقة، فلا يسمح بأدب خليع، ولا بفكر يعادي الغيب والتوحيد والإيمان، أو يشكك في أساسيات الدين، بدعوى العقل والعلم.

وهذا الواقع يعبّر عن نفسه كلما صودر كتاب أو رواية تتضمن تشهيراً بالثوابت والقيم الدينية، يقوم به العلمانيون والأيديولوجيون الذين يتدثرون بشعار حرية الفكر للتهجم على الإسلام بحجة معاداته لحرية الفكر والرأي. وهو ما تكرر كثيراً، في كل مرة تشتعل الهجمة على الإسلام وقيمه وضيقه بالرأي الآخر، وهي هجمات مصطنعة تهدف من وراء هذا الهجوم المتكرر إلى وضع الإسلاميين في موقف حرج، وحشرهم في زاوية المدافع بصفة دائمة.

ومن ثم، فالأجدى فتح الأبواب لكل صاحب رأي كي يعبّر عن نفسه بحرية، فالرأي الفاسد سوف يذوي ويضمحل، فما أكثر ما اندثر من أفكار ومذاهب وفرق ضالة ذهبت أدراج الرياح. إن التضييق على الفكر ومقارعته بغير

---

(٦١) إبراهيم العبادي، «الحرية الفكرية في الإسلام بين القبول والرفض،» <http://www.balagh.com/mosoa/horiat/nn0rqr8a.htm>.

الفكر والبرهان، دليل على توجس وخوف، والإسلام أقوى من كل هذا، وأكبر من أن تنال منه فكرة باطلة أو رأي فاسد، لكن المشكلة في الذين ينصبون أنفسهم حماة الإسلام فيضعون القيود والحدود، ويلجمون الناس عن التعبير عن أنفسهم بحرية وصراحة(٦٢).

تمثل هذه المقدمة تعبيراً حقيقياً عن واقع الحال المأزوم في واقعنا المعاصر في العالم العربي والإسلامي، الذي لا تهدأ فيه غبار المعارك الوهمية حول حرية الفكر والتعبير، ومن ثم كانت رؤية عبد المتعال الصعيدي حول قضية حرية الفكر والمعتقد في الإسلام، أكبر رد عملي بشأن هذه القضية الشائكة.

لقد جاهد الصعيدي من أجل تحرير الفكر الإسلامي مما لحق به عبر العصور من أفكار ورؤى شابت مسيرته، وحادت به عن جادة الصواب، وحالت دون بلوغ الهدف المنشود. من أجل هذا سعى ما وسعه الجهد إلى إثبات أن حرية الفكر والعقيدة حق ثابت ومقرر في ينابيع الإسلام الأولى، قبل أن يكدرها جمود الفكر فيه، ويبتعد بها عن صفائه، ليفهم دينه كما أُنزل على رسوله، وكما يجب أن يُفهم في عصرنا، عصر التحرر الفكري.

وكان دافعه من وراء هذا الاجتهاد الديني الأصيل، باعتباره أحد أبناء المؤسسة الدينية الشرعية، تلقى أصول الفكر الشرعي، واستقى قواعده ومناهجه، وفق الأصول المقررة، فلم يكن دخيلاً على هذا الفكر، ولا مدعياً صاحب رؤية أيديولوجية تسعى إلى تبرير رؤية معينة لخدمة أهداف محددة. فقد ألزم نفسه السير في طريق العلماء الأحرار، لأنه حسب تعبيره «آثر التجديد على الجمود، ورجح الاجتهاد على التقليد»(٦٣).

وقد أولى الصعيدي قضية التجديد عناية خاصة، فتتبعها عبر التاريخ الإسلامي في كتاب خاص تحت عنوان **المجددون في الإسلام**، وفيه يرى أن التجديد امتد إلى مضامين أوسع من حصره في مجال الخطاب الديني، فشمل مجالات السياسة، فعُدّ من قبيل المجددين بعض الحكام كعمر بن عبد العزيز، وقادة الجيوش كصلاح الدين الأيوبي(٦٤). وبناء عليه، لم يقتصر التجديد على

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(٦٤) عبد المتعال الصعيدي، **المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، ١٠٠ هـ - ١٣٧٠ هـ** (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٠)، ص ١١ - ١٩.

رجال الفكر والدعوة الذين حاول بعضهم زج اسمه في زمرة هؤلاء، كما فعل السيوطي وعبّر عن ذلك شعراً بقوله:

الحمد لله العظيم المنة ... المانح الفضل لأهل السنة

ثم الصلاة والسلام نلتمس ... على نبي دينه لا يندرس

لقد أتى في خبر مشتهر ... رواه كل حافظ معتبر

بأن في رأس كل مائة ... يبعث ربنا لهذي الأمة

منا عليها عالماً يجدد ... دين الهدى لأنه مجدد

وبعد أن يذكر أسماء المجددين عبر القرون، منذ القرن الأول، يتمنى أن يكون هو المجدد الموعود، فيقول:

وهذه تاسعة المئين قد ... أتت ولا يخلف ما الهادي وعد

وقد رجوت أنني المجدد ... فيها ففضل الله ليس يجحد[٦٥]

والصعيدي، كما يتضح من أعماله، تلميذ أصيل في مدرسة محمد عبده، سار على نهجه في تجديد الفكر الإسلامي الحديث، وفي مواجهة تحديات الواقع العملي، غير عابئ بالصعوبات ولا التهم التي توجّه إليه من قِبل خصومه الذين أنكروا عليه حقه في الاجتهاد، وكان من نتيجة تلك المواجهة مصادرة كتبه ومنعها من التداول، ظناً أن في ذلك تعتيماً على فكره وجهوده.

وهذا ما قرره أحد أساتذة الأزهر الكبار، الذي كتب تقرير إجازة نشر كتاب الصعيدي **الحرية الدينية في الإسلام**. يقول محمد رجب البيومي:

«فرق كبير بين كتاب يؤلفه غير متخصص، وغير خبير بمسائل الفقه والأصول والعقيدة، وكتاب يؤلفه عالم كبير قضى عمره الطويل في رحاب الأزهر طالباً نابهاً، كان الأول على فرقته في امتحان العالمية ومدرساً بالمعاهد والكليات، وكاتباً في المجلات الإسلامية وأرقاها مجلة الأزهر الشريف! فهذا الأستاذ إذا جاء برأي جديد، ذكر أدلته ومنازعه الأصولية، فلنا حينئذ أن نستمع إليه، وأن نعارض ما يتجه إليه إذا اتضحت أسباب المعارضة! دون مصادرة ما»[٦٦].

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١١ وما بعدها.

(٦٦) انظر المقدمة في: محمد رجب البيومي، **الحرية الدينية في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٠)، ص ٥.

ومدرسة محمد عبده، التي كان الصعيدي أحد رجالها المميزين، سعت إلى التوفيق بين أصول الإسلام والواقع، وفتحت بالتالي الباب أمام العقل لكي يتعامل بحرية مع النص الديني، وتجاوزت أفق الفكر الضيق المحدود الذي سيطر على الفكر الإسلامي منذ القرن العاشر الهجري، حين سيطرت الشروح والمتون والحواشي، وخفت صوت الإبداع والإضافة الحقيقية والتجديد الصحيح، وسادت مقولة: إغلاق باب الاجتهاد.

وهي مدرسة مستقلة بالفكر والنظر، ثم بالعمل في مجال الإصلاح، وهذا ما يميزها بمذهب بين مدارس الفلسفة الإسلامية، فلا يتيسر ضمها إلى طائفة منها تسمى باسمها، وبذلك تنفصل هذه المدرسة عن سائر المدارس في تراثنا(٦٧).

جملة القول أنها مدرسة إنسانية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وذلك حيث حرص رواد هذه المدرسة على احترام حقوق الإنسان باعتباره خليفة في الأرض، فأعلوا من شأن العقل، وجعلوا أحكامه مقدمة على النص الديني في حالة التعارض، وسعوا إلى تقديم رؤية إنسانية حضارية للإسلام، لا تتناقض مع العقلانية والحرية، حتى اتُّهم بأنه «قد تحيف من حق النصوص وبالغ في تقدير قيمة العقل»(٦٨).

ويتناول الصعيدي قضيتي حرية الفكر والحرية الدينية في الإسلام، وكل منهما عنوان كتاب من كتبه. وسوف نعرض لكل من هاتين القضيتين، ونبدأ بالحديث عن حرية الفكر في الإسلام.

١ ـ حرية الفكر

يبدأ الصعيدي حديثه بالتفريق بين حرية الفكر والحرية الدينية، ذلك بأن حرية الفكر أوسع من الحرية الدينية، لأن حرية الفكر تشمل ثلاثة أنواع من الحريات هي: الحرية العلمية والحرية السياسية والحرية الدينية.

ولكل نوع من هذه الحريات مجاله الخاص الذي لا يشاركه فيها نوع آخر، ويعرّف على النحو التالي.

---

(٦٧) عباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده** (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٨٧)، ص ١٦٦.

(٦٨) انظر: **محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: عيسى الحلبي، ١٩٥٨)، ص ٢٦.

ـ **الحرية العلمية**: عبارة عن إطلاق سلطان العلم فوق كل سلطان، لأنه يعتمد في سلطته على العقل، وقد خلق الله العقل ليميزنا به من جميع مخلوقاته، فإذا أهملنا الاعتماد عليه، لا يكون هناك معنى لخلقه فينا. وفعل الله سبحانه يتنزه عن العبث، فكل ما خلقه له حكمته التي لا بد من استعماله فيها، تحقيقاً لمعنى هذه الحكمة، وتنزيهاً لفعله تعالى عن العبث.

وبناءً عليه، فإنه لا بد من المواءمة بين العلم والدين، ليعيش كل منهما بجانب الآخر مطلق الحرية موفور السلطان، ويتعاونا على سعادة الإنسان في دنياه وآخرته، بدلاً من أن يتعارضا ويقف كل منهما في سبيل الآخر، فيشقى الإنسان باختلافهما، وتضطرب حياته بينهما.

وهي قضية قديمة في التراث الإسلامي ناقشها الفلاسفة والمتكلمون، فكتب ابن رشد رسالته المشهورة **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، وكتب ابن تيمية موسوعته الضخمة **درء تعارض العقل والنقل**.

ـ **الحرية السياسية**: هي عبارة عن احترام رأي الفرد في التعبير عن ذاته، بحيث لا تضيع شخصيته في شخصية الحاكم، بل يكون لرأيه سلطان، فيما يراه ولو تعلق بشخص الحاكم نفسه، فيكون له الحق في معارضة اختياره ابتداء في إسناد الحكم إليه، وفي نقد أعماله بالوسائل النزيهة في النقد.

ويجب أن يبرز سلطان الدين أيضاً، فيقف بجانب الفرد في هذا الحق، حتى لا يكون للحاكم عنده سلطان فوق كل سلطان، بل يكون شأنه في ذلك شأن كل فرد، حتى لا يستبد وحده بالسلطان، وحتى لا يسير في الحكم بالظلم والطغيان.

ـ **الحرية الدينية**: هي عبارة عن حق الإنسان في اختيار عقيدته الدينية، فلا سلطان لأحد من الناس عليه فيما يعتقده، فهو حر في أن يعتقد ما يشاء أو لا يعتقد شيئاً أصلاً، كما أن له الحرية إذا اعتقد شيئاً أن يرجع عن اعتقاده، وله أن يدعو من يشاء إلى اعتقاد ما يعتقده، في حدود ما تبيحه حرية الاعتقاد من الدعوة إلى ما يعتقده بالتي هي أحسن.

فليس لأحد الحق في استعمال القوة معه في دعوته إلى عقيدته، ولا حق استعمال القوة معه في إرجاعه إلى عقيدته إذا ارتد عنها، وإنما هي الدعوة بالتي هي أحسن في كل الحالات. وإذا لم يكن لأحد حق استعمال القوة معه، فليس له أيضاً حق استعمال القوة مع غيره، حتى يتكافأ الناس في هذا الحق، ولا يمتاز فيه واحد بشيء دون الآخر، وإنما هي حرية مطلقة لكل الأشخاص، وحرية

مطلقة لكل الأديان، وحرية مطلقة في جميع الحالات على السواء[٦٩].

وقريب من هذا الكلام عن الحرية، يأتي تعريف أحد أعلام الحركة الإسلامية المعاصرة للحرية، في قوله: «والحرية هي مادة الحياة التي تصنعها أولاً بطلاقة النظر والشعور الباطن رأياً يطرأ ظناً وميلاً، أو يرسخ فيبلغ اليقين والطمأنينة، وتالياً بحرية التعبير المنفتح والفعل الظاهر قولاً باللسان والقلم، أو عملاً بحركة أو سكون»[٧٠].

والحرية الفكرية في مأمن من العقاب الدنيوي، ما لم يصل إلى شيء من التعسف والإعنات، وذلك أن الجزاء الدنيوي الطبيعي الذي سنّته الشرائع السماوية والقوانين الوضعية شرع العقاب الدنيوي لردع الجرائم التي تفسد المجتمع، كالقتل والسرقة، لتطهير المجتمع منها، وتقليل الشرور بفرض عقوبات دنيوية رادعة.

ومن ثم فالحرية الفكرية بكافة أنواعها في مأمن من العقاب الدنيوي، لأنه يجب فتحه على مصراعيه أمام رواد الخير ليصلوا بأفكارهم إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، فلا خوف منه على المجتمع، لأنهم إذا أصابوا فبفضل الله، وإذا وقعوا في خطأ كانوا معذورين فيه، فلا يصح عقابهم بشيء.

فلا يجوز لحاكم أن يتعسف بالتضييق على الناس في باب الحرية الفكرية، لأن الدين بريء من هذا التعسف، الذي يضعه الحكام في شكل قوانين لحماية استبدادهم وطغيانهم، ويمنعوا الناس من نقد الظلم والاستبداد.

لأن الدين رحمة من الله بعباده، ولا يتصور فيه مشقة ولا صعوبة، ولا يمكن أن يكون مصدر خوف على حرية الفكر، لأن حرية الفكر لا تمثل تهديداً ولا يوجد فيها شيء يؤخذ عليها، كما أنها لا تحمي استبداداً ولا تنصر ظالماً أو طاغية. فالحاكم، حسب الدين، مجرد فرد من الناس، يصيب ويخطئ، ولكل فرد من الناس حق إرشاده وتقويمه، ولا حرج عليه إذا قام بهذا الحق، ولا عقاب عليه فيه من حاكم أو غيره .

---

(٦٩) عبد المتعال الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص ٦ ـ ٨.

(٧٠) حسن الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤)، ص ١٩٣.

ولا يؤثر الجزاء الأخروي في الحرية الفكرية، لأن حرية الفكر في حقيقة الأمر مرتبطة بالجزاء الدنيوي، حيث إن الجزاء الأخروي ليس إلا مجرد ترغيب في الثواب، وتحذير من العقاب، فلا إلزام فيه، ولا إكراه بعقاب دنيوي. وعلاوة على هذا، فإن الإسلام لا يغلق باب الاجتهاد على الناس، والمجتهد لا إثم عليه، حتى وإن أخطأ طريق الصواب، فللمجتهد أجران إذا أصاب، وأجر واحد إذا أخطأ، فلا يعاقب على خطئه بل يعذر فيه.

لكن المشكلة أن المجتهد إذا وصل خطأه إلى حد الكفر بإنكار أصل من الأصول الدينية المعلومة بالضرورة كالإيمان بالله من العقائد، أو وجوب الصلاة من الفروع العملية، لا يعذر عند الجمهور.

وتبدو سعة أفق الصعيدي وانفتاحه على جميع المذاهب والمدارس الإسلامية، دون موقف مسبق، حينما يستشهد برأي الجاحظ والعنبري من المعتزلة، بأنه لا إثم على المجتهد مطلقاً، وإنما الإثم على المعاند الذي يعرف الحق ولا يؤمن به استكباراً، فالمجتهد المخطئ غير آثم عند هذا الفريق من المعتزلة حتى لو أداه اجتهاده إلى الكفر الصريح.

وذلك لأن تكليفه بنقيض اجتهاده يعد تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع عقلاً وشرعاً، وهو أقرب إلى روح الشرع من موقف الجمهور الذي يرى إمكانية التكليف بما لا يطاق عقلاً وشرعاً، فموقف هذا الفريق من المعتزلة منسجم مع قوله تعالى ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾[٧١] فالتكليف بما لا يطاق ممتنع عقلاً وشرعاً بنص الآية.

ومذهب هذا الفريق من المعتزلة ظاهر في نفي الإثم مطلقاً عن المجتهد المخطئ بمقتضى دليلهم السابق، ولكن بعض المتكلفين حاول ربط هذا الرأي وتقييده بالمسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، مثل نفي رؤية الباري تعالى، ومثل القول بخلق القرآن، فلا يدخل فيه ما هو من الكفر الصريح، ولكن هذا خلاف مذهب هذا الفريق كما هو ظاهر[٧٢].

وقد استدل الجمهور إلى مذهبهم بإجماع المسلمين قبل ظهور هذا الفريق من المعتزلة، على وجوب قتل الكفار مطلقاً، وعلى أنهم من أهل النار مطلقاً، وهذا

---

(٧١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٦.

(٧٢) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٣.

دون تفرقة بين المعاند وغير المعاند، ولو كانوا غير آثمين لما جاز قتالهم، ولما كانوا من أهل النار. ودليل الجمهور مبني على شقين:

الشق الأول: مبني على مذهبهم في وجوب قتال الكفار على كفرهم؛ وهذا المذهب باطل لقوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**﴾، وكل آيات القتال في القرآن ظاهر في أن قتالنا للكفار مسبوق بقتالهم لنا، فنحن ندافع عن أنفسنا فنقاتلهم على قتالهم لنا، ولا نقاتلهم على كفرهم.

أمّا **الشق الثاني**: من دليل الجمهور ففيه مصادرة على المطلوب، لأن أصل النزاع بين هذا الجمهور وهذا الفريق من المعتزلة، في كون الكفار غير المعاندين آثمين، ومن أهل النار، أو غير آثمين ولا من أهل النار، ودعوى الإجماع في هذا لا قيمة لها، لأنها لا تستند إلى دليل، والدليل قائم عند هذا الفريق من المعتزلة، على أن الكفار غير المعاندين غير آثمين، وهذا علاوة على إنكار بعضهم للاحتجاج به(٧٣).

وقد نقل الشيخ محمود شلتوت موقف هذا الفريق من المعتزلة في هذا الصدد في كتابه **الإسلام عقيدة وشريعة**، ويؤخذ على شلتوت تأثره بموقفهم مع إغفال ذكرهم. ويبدو أنه يشير إلى موقف شلتوت عند حديثه عن عقوبة المرتد في قوله: « وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم»(٧٤).

وذلك لأن رأيهم مشهور ومعلوم في كتب أصول الفقه يدرسه طلاب الأزهر، وهو رأي مهم لا يلقى العناية الكافية من قبل الجامدين، رغم أنه يظهر سماحة الإسلام.

ويكتسب رأي هذا الفريق من رجال المعتزلة أنه أصلح الآراء لقضية السلام العالمي، وهي أهم أهداف الشعوب، لأنها تريد أن تتخلص من الحروب التي تهدد وجود البشرية ذاته، وتقضي على ما فيها من خيرات وحضارات.

ويعدّ مثل هذا الرأي مهماً في قضية حوار الحضارات والتقريب بين الشعوب

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها.

(٧٤) انظر: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٨١.

على اختلاف أديانها، ويجعل الخلاف في أصول الأديان كالخلاف في فروعها، إذ يعذر فيه من لا يعاند في الفروع، فينجو كل منهم من عذاب الآخرة لعذره في خلافه، وبهذا تتغير نظرة أهل كل دين إلى غيرهم تغيراً تاماً، وذلك حيث ينظر كل منهم إلى الآخر، كما ينظر أهل كل دين إلى أنفسهم عند اختلافهم في الفروع.

وهذا يدعم نظرية الحوار والتقريب بين الشعوب على اختلاف أديانها، ويذلل أكبر عقبة تعترض السلام بين الشعوب، وتقف حجر عثرة في تناسي أحقادهم، وتبادل الود والمحبة فيما بينهم. وهذا الاجتهاد الديني الأصيل يعدّ أساساً إسلامياً لتقارب ديني عام، ولسلام عالمي بين الشعوب والأديان[٧٥].

يتناول الصعيدي قضية أساسية من قضايا الفكر الكلامي، وهي أن العقل أصل في قضية الإيمان. وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

أ ـ العقل أصل في الإيمان

يتعرض الصعيدي لقضية شغلت حيزاً كبيراً عند المتكلمين، وهي قضية العقل والإيمان، ويسير على درب رائد التجديد الفكري الإمام محمد عبده في تأكيد مكانة العقل في تقرير قضايا الإيمان. وهذا ما عُرف في تراثنا ولدى المعنيين من أسلافنا بأن النظر العقلي هو أول واجب على المكلَّف، لأنه وسيلة الإيمان الصحيح. وفي ما يتعلق بمكانة العقل في الإسلام، ذهب بعض أهل السنّة إلى «أن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن فهو ناج»[٧٦]. هذا النظر العقلي واجب شرعاً وعقلاً عند أسلافنا، فالأشاعرة ذهبوا إلى أن وجوبه النقل، وذهب المعتزلة إلى أن وجوبه العقل[٧٧].

وقد عبّر القدماء عن هذا النظر العقلي الواجب الالتفات إليه بدليل النفس والآفاق[٧٨]، وهذا ما نجده في حديث الصعيدي حول هذا الموضوع فيقول:

---

(٧٥) الصعيدي، المصدر نفسه، ص١٥ وما بعدها.

(٧٦) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ج ٣، ص ٢٨٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٨٢.

(٧٨) انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب**، تحقيق ودراسة عبد الله شاكر محمد الجنيدي ([د. م.]: مطبعة التقدم، ١٩٨٧)، ص ٣٤ وما بعدها، وأبو الحسن بن محمد عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، جمع الحسن بن أحمد بن متوية؛ تحقيق عمر السيد عزمي؛ مراجعة فؤاد الأهواني (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [١٩٦٥])، ص ٢٦ ـ ٣٢.

«إن الإسلام يعتمد في دعوته على تفكر العقل، لأن في الكون نظاماً عجيباً يدل على وجود خالق له، فيكون الإيمان به عن اقتناع بوجود هذا النظام العجيب في الكون، وعن اقتناع بوجوب إسناده إلى خالق عالم مريد قادر على خلقه، وإذا كان هذا هو الأصل في الدعوة الإسلامية، فإنه لا بد أن يعطي العقل حرية كاملة في هذا التفكر، ليصل فيه إلى ما يصل في حرية واختيار، ولا يصح أن نقيده بطريق معيّن من تفكيره، وبنتيجة معيّنة يصل إليها منه، لأنا إذا قيدناه بهذا كان مجبوراً عليه، ولم يكن له حرية واختيار فيه»[٧٩].

من حكمة الله سبحانه وتعالى أن جعل الإسلام، بصفته خاتم الأديان، يقوم في حجته على الناس على النظر العقلي والتفكر، وليس على المعجزة الحسية التي أتى بها الأنبياء السابقون، ولكن جعل الإيمان قائماً على العقل والنظر والتدبر والتفكر، حتى وإن أدى هذا الفكر إلى الكفر والضلال، لأن طريق الإيمان لا يتحقق إلّا بهذا المقصد، وهو التفكر الذي لا يتحقق الإيمان دونه، حتى وإن نتج من هذا الطريق ضلال للبعض في طريقه للوصول إلى الحقيقة، فلأن الضلال راجع إلى خلل ما، وليس إلى طبيعة التفكر أو العقل.

وهذا الطريق هو ما سلكه أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام في طريق الإيمان، كما حدثنا القرآن الكريم كما في سورة الأنعام في قوله تعالى: **﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾**[٨٠].

هذا الكلام نجده عند الإمام محمد عبده، الذي أعلى من شأن العقل، وعوّل عليه في كل ما كتب، وذلك لإيمانه بأن الإسلام هو دين العقل، وأنه بهذا يتميز من غيره من الكتب السماوية السابقة؛ ففي تعريفه للتوحيد في بداية رسالته المسماة بهذا الاسم، يعرّف معناه، والأسماء التي عرف بها ومنها علم الكلام، الذي مبناه هو الدليل العقلي الذي به تقرر الأصول الأولى، وبعد ذلك يرجع إلى النقل في قضايا فرعية. فالعقل في هذا العلم ـ التوحيد ـ هو الأصل للنقل.

(٧٩) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ١٨.

(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآيات ٧٥ ـ ٧٨.

فالقرآن حدثنا عن نبوة النبي، وتناول مقام الألوهية بما أذن الله لنا وما أوجب علينا أن نعلم، ورغم هذا لم يطالبنا بالتسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته، لكنه «ادعى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين لصحة ما ادعاه ودعا إليه»[٨١].

والحقيقة أن هذه القضية خلافية، ولا يمكن أن يكون هذا هو الطريق الوحيد لمعرفة الله والإيمان به، وذلك لأن من جعل طريق الإيمان قاصراً على العقل فقط فقد ضيق رحمة الله الواسعة، وحكم على السواد الأعظم من جمهور المؤمنين ممن يقوم إيمانهم على التسليم والتقليد من غير نظر عقلي بالخلل وعدم التيقن. كما أنه يلغي طرقاً أخرى كالتجربة الروحية ودورها وطريق الإيمان القلبي كما حدثنا أبو حامد الغزالي في **المنقذ من الضلال** عن النور الذي يقذفه الله في القلب.

ويشير الصعيدي إلى أن هناك من يسلك طرقاً أخرى في الوصول، كالصوفية التي تسلك طريق العبادة والرياضات الروحية، وهي طرق خاصة بهم، ولا يصح أن يعوّل عليها مثل طريق التفكر الممهد للناس كلهم[٨٢].

وكلام الصعيدي السابق لا يخلو من تناقض، ففي حين يهتم، من ناحية، برأي شاذ لاثنين من المعتزلة حول حرية المجتهد في أنه لا إثم عليه مطلقاً في ما أخطأ فيه، نراه، من ناحية أخرى، يحاول أن يقلل من شأن طريق الصوفية في الوصول إلى الإيمان.

ويتعرض الصعيدي لقضية وثيقة الصلة بالعقل وهي مكانة العلم في الإسلام، وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

ب ـ الإسلام والعلم

من الطبيعي أن يدعو الإسلام، الذي تقوم دعوته في الأساس على التفكر والنظر العقلي، إلى العلم، وذلك لأن التفكر نتيجة طبيعية للعلم والمعرفة.

---

(٨١) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تحقيق محمود أبو رية (القاهرة: در المعارف، [د. ت.])، ص ٢٢، وشلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٢١.

(٨٢) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ٢٠.

والغرض الذي من أجله يدعو الإسلام إلى العلم هو الغرض نفسه الذي يدعو إلى التفكر، كما أن الغاية واحدة من الاثنين، فالعلم يُطلب لأنه يوصل إلى الإيمان بالله تعالى، والعلماء، لا الجهلاء، هم الذين يصلون به إلى الإيمان.

وبناء عليه، فالعلم، كالتفكر، مطلوب لذاته، سواء أوصل الإنسان إلى الإيمان بالله أم لا، والإيمان عن طريقه يتم بحرية واختيار، وهما شرط في صحة الإيمان. والحرية والاختيار لا يتحققان إلا إذا أخذ العلم طريقاً مطلقاً، وسار فيه الإنسان على هدي العلم ومنهجه فقط، فإذا وصل الإنسان من خلاله إلى الإيمان بالله فبتوفيق الله، وإذا لم يصل فيه إلى شيء فإنه أدى المطلوب منه، ولا يصح إكراهه على شيء، لأن الإكراه عكس الحرية والاختيار كشرطين أساسيين في العلم.

والإسلام لا يقيد العلم بطريق معينّ ولا بنتيجة معيّنة، لأن طلب العلم هدف في ذاته، سواء وصل إلى الإيمان أم لا. كما إن الإسلام لم يقيد العلم بأنه ديني أم لا، ولكن جعله مطلقاً، دينياً أو دنيوياً، لأن كلاً منهما يكمل الآخر حسب الرؤية الإسلامية، رغم أن أنصار العلم الدنيوي لا يرون التكامل بين العلم الديني والدنيوي، ولا يعترفون إلا بالدنيوي فقط.

ورغم هذا، فإن الإسلام لا يقيدهم برؤيته، لأن العلوم الدنيوية لا سلطان للإسلام فيها، وإنما السلطان للعقل فقط، حتى لا يكون هناك وسيلة لرجال الدين للوقوف في سبيلها باسم الإسلام، فيعوقها عن التقدم والنهوض، أو يفرض نفسه على رجالها بغير حق، لأنه لا شأن له بهم، فله مجاله ولهم مجالهم. ويستدل على ذلك بقصة تأبير النخل لما نهى عنه الرسول (ﷺ) ثم عاد ووافق عليه بقوله أنتم أعلم بشؤون دنياكم.

فعن عائشة: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ أَصْوَاتًا فَقَالَ مَا هَذَا الصَّوْتُ قَالُوا النَّخْلُ يُؤَبِّرُونَهَا فَقَالَ لَوْ لَمْ يَفْعَلُوا لَصَلَحَ فَلَمْ يُؤَبِّرُوا عَامَئِذٍ فَصَارَ شِيصًا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَشَأْنُكُمْ بِهِ وَإِنْ كَانَ مِنْ أُمُورِ دِينِكُمْ فَإِلَيَّ»(٨٣).

ويضرب مثل آخر بالحارث بن كلدة الذي تعلّم الطب في بلاد فارس، وعاد

(٨٣) سنن ابن ماجة، ومسند أحمد بن حنبل.

إلى الطائف واشتغل بالطب، وكان النبي (ﷺ) يأمر أصحابه إذا مرضوا بالذهاب إليه، وفيه اعتراف بقيمة العلم[٨٤].

ويستلزم من هذا أن تكون دعوة الإسلام إلى العلم والتفكّر والحرية العلمية مطلقة بلا قيود، حتى لا يكون هناك سلطان لغير العقل والعلم، ولا يخشى بأس حاكم أو رجل دين، لأنه مجتهد مطلق السراح حتى ينهض بأمته في أي فروع العلم شاء، دينياً كان أو دنيوياً، ويكون قادراً على الإبداع والتجديد.

من هنا لا يصح «أن يخشى الإسلام التفكر وهو يدعو إليه، ولا أن يخشى العلم وهو يدعو إليه أيضاً، إذ ليس فيه شيء يناقض العقل حتى يخشى التفكر، ولا شيء يناقض العلم حتى يخشى العلم، وإنما هو دين العلم والعقل، فليكن للعقل فيه سلطانه المطلق، وليكن للعلم فيه سلطانه المطلق أيضاً، وليعلن خضوعه لسلطانهما من غير خوف منهما، ليتفق الثلاثة على إسعاد المجتمع الإنساني في دنياه وأخراه، ولا يناوئ واحد منهما الآخر في ذلك، لأن هذا مما لا يصح المناوأة فيه، ومتى اتفقت غاية الثلاثة فيه أمكن الجمع بينها في كل ما يشبه فيه الأمر بينها، أو يكون في ظاهرة خلاف يوهم تنافيها، ما أسهل الجمع في ذلك عند خلوص النية، وعند المرونة الدينية والعلمية»[٨٥].

ج ـ سلطان العقل على النقل

وعلى نهج علماء الكلام في تقديم العقل على النقل عند التعارض، وخصوصاً المعتزلة ومن تابعهم على ذلك كمحمد عبده[٨٦]، الذي يسير الصعيدي على دربه، يؤكد أن الإسلام فتح باب الاجتهاد في الدين، فأعطى للعقل سلطانه على دليل النقل، يستنبط منه ما شاء من أمور الدنيا والآخرة، ويدخل فيه ما شاء من التأويل، ويخصص منه ما يشاء أو يعمم، وكذلك من التقييد والإطلاق، وغيرها من ضروب الاجتهاد، حتى يهيئه للحكم الذي يؤدي إلى ما اتفقا فيه من الغاية، وهو سعادة الناس في دنياهم وآخرتهم، حتى لا يكون على الناس حرج في الدين، لأن الدين يسر، وليس بعسر، ولا تسهيل فيه ولا إعنات، بل هو تسهيل وليس بإعنات وإسعاد وليس بشقاء[٨٧].

---

(٨٤) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٦.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ وما بعدها.

(٨٦) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ج ٣، ص ٢٨٢ وما بعدها.

(٨٧) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

والحقيقة أن هذه القضية تعدّ من قبيل القضايا المهمة التي تناولها علماء الكلام وأفاضوا فيها، سواء عند حديثهم عن العقل وأصل التكليف، أو عند حديثهم عن التأويل، وهي قضايا ركز عليها الإمام محمد عبده في رسالة التوحيد وأولاها عناية خاصة، والصعيدي كتلميذ أصيل ومجتهد في مدرسة محمد عبده الفكرية يسير على النهج نفسه من الاهتمام بالعقل وإبراز دوره كملكة إلهية ميز بها الإنسان من سائر الكائنات، وجعله مناط التكليف وأصل الإيمان.

ويتناول موقف الفِرق في قضية التأويل وموقفها من الآيات الموهمة للتشبيه، كقوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ**﴾[٨٨]، وقوله عز وجل: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾[٨٩]. وقوله جل شأنه: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾[٩٠]. فالمجسمة اعتقدوا في ذاته تعالى أنها جسم يجلس على العرش مثل جلوسنا، وله يد مثل أيدينا، وقربه منا قرب مكاني كقرب جسم من جسم آخر قريب منه.

وفريق آخر من السلف، كالإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل ومن سار على نهجهما، تورع عن التشبيه كالمجسمة، لكنهم توقفوا عند ظواهر النصوص، فأنكروا تأويلها، كما فعل الإمام مالك في موقفه المشهور حينما سئل عن الاستواء على العرش فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول لا يعلمه إلا الله تعالى، وهو على نحو لا يؤدي إلى التجسيم. ويقول هذا الفريق من قدماء أهل السنّة والجماعة عن الآية الثانية عن اليد إنه له يد لا كالأيدي. وفي الثالثة كما قال في آية الاستواء.

أمّا المعتزلة، فكانوا واضحين في منهجهم المخالف لغيرهم من الفرق كالمجسمة وأهل السنّة، فذهبوا إلى تأويل الآيات وصرفوها عن ظواهرها، فجمعوا بذلك بين الدليلين العقلي والنقلي معاً. فأولوا معنى استوى باستولى، وأولوا اليد بالقدرة، وقالوا إن القرب المقصود في الآية قرب علمي لا مكاني.

فالزمخشري، وهو من المعتزلة، يفسر استوى على العرش بمعنى مُلْكِ العرش، وليس بالضرورة الجلوس عليه كالقول فلان يده مبسوطة ويد فلان مغلولة بمعنى الجود والبخل، وقوله يد الله فوق أيديهم أي العقد والميثاق[٩١].

---

(٨٨) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ٥.

(٨٩) المصدر نفسه، «سورة الفتح،» الآية ١٠.

(٩٠) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآية ١٦.

(٩١) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تفسير «سورة طه،» الآية ٥، و«سورة الفتح،» الآية ١٠.

وظل النزاع قائماً بين القدماء من أهل السنّة والمعتزلة إلى أن جاء الأشعري بخلفيته الاعتزالية فجمع بين الفريقين فلم يتحرج من التأويل كأهل السنة القدماء، ولم يسرف كإسراف المعتزلة في التأويل، فيذهب إلى التأويل إذا لم يكن منه بد، وذلك عند قيام الدليل العقلي القاطع على عدم إرادة ظاهر النص، وإذا لم يوجد الدليل العقلي القاطع لم يذهب إلى التأويل، ويبقي على ظاهر النص، لأنه الأولى في هذه الحالة، وذلك أن الظن العقلي لا يغني من العلم شيئاً.

جملة القول: «إن إخضاع دليل النقل لدليل العقل، فيه من الحرية العلمية كل ما تسعه هذه الكلمة من معنى، وما يعطى العلماء سلطة واسعة أمام الجامدين من رجال الدين، فلا يكون لأولئك الجامدين سلطان عليهم أصلاً، ولا يكون لهم أن يسلكوا سبيل التعسف معهم، وإنما هو قرع الدليل بالدليل، وما أضعف دليل الجمود أمام دليل التجديد»[٩٢].

وأمام هذه الحرية العلمية لا يمكن الخوف على الدين الحنيف الذي أطلق لها العنان. كما لا يخشى على الدين من تغير المسائل العلمية، فالربط بينهما لا ينزع قداسة الدين ـ كما يتوهم بعض المجددين ـ لأن الربط بين المسائل الدينية والمسائل العلمية، لا يكون إلا في المسائل العلمية القطعية الثبوت واليقين، التي لا تتغير بتغير الزمن، بخلاف المسائل العلمية المبنية على الظن.

ولا يوافق الصعيدي على رأي متأخري الأشاعرة الذي يصفهم بالجامدين[٩٣] في قولهم: «إن التأويل إذا كان أعلم فإن تركه أسلم، لأن التأويل إذا كان أعلم فهو أسلم، لأن السلامة مع العلم دائماً».

وقد تناول الصعيدي قضية الحرية السياسية، كركن أصيل من أركان الحرية الفكرية، وحاول الربط بين الإسلام وقضايا الفكر السياسي والقانوني المعاصر، مثل أن الأمة مصدر السلطات، وحق الفرد في الاعتراض على الحكم، وحق الأقلية في المعارضة، برؤية عميقة وتوفيق غير مخل بين هذه الأفكار الحديثة والإسلام، بما ينبئ عن عمق ثقافته الإسلامية ووضوحها. وعن استعابه للتحديات المعاصرة التي تحتاج إلى مزيد من الاجتهاد والمثابرة.

---

(٩٢) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ٢٩.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

وهذا ما مكّنه من عرض أفكاره بيسر وسلاسة تخلو من التعقيد، كما تخلو من الإسراف، وهو ما يقع فيه الكثيرون ممن يسيرون على درب الصعيدي، وينسجون على المنوال نفسه، سواء من السابقين عليه أو اللاحقين به، ممن لم تتيسر لهم ثقافته الإسلامية العميقة ورؤيته الثاقبة ومنهجه الواضح في تناول القضايا ومعالجتها بصدق وإخلاص، بعيداً عن التحزب والدعائية، أو الارتباط الأيديولوجي بفكر ما أو مذهب معيّن، كما يفعل الكثيرون من أدعياء التجديد في عصرنا الراهن. وسوف نتناول حديثه عن الحرية السياسية في الصفحات التالية.

٢ ـ الحرية السياسية في الإسلام

لقد شغلت قضية الحرية السياسية في الإسلام المجددين منذ مطلع العصر الحديث، فشخّصوا الاستبداد كمرض خطير يحول بين الأمة وحقوقها، وقد تأثر هؤلاء المجددون بالحرية السياسية في الغرب، وهو ما نلمسه عند الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وغيرهم من المجددين.

كما إن كتاب **طبائع الاستبداد** للكواكبي كان رد فعل للحرية السياسية في الغرب باعتبارها أحد أهم أسس التقدم في المجتمع الغربي، على حين وقف الاستبداد عائقاً مهماً في طريق نهضة الشرق.

وقد ذهب العقاد إلى أن فكرة الديمقراطية بمضمونها الحقيقي التي أنشأها الإسلام أول مرة، على غير مثال سابق، هي الديمقراطية الإنسانية، وهي الديمقراطية التي يكسبها الإنسان، لأنها حق له يخوله أن يختار حكومته، وليست حيلة من حيل الحكم لاتقاء شر أو حسم فتنة، ولا هي إجراء من إجراءات التدبير تعمد إليه الحكومات لتيسير الطاعة والانتفاع بخدمات العاملين وأصحاب الأجور كما هو الشأن في الديمقراطيات الأخرى. وتقوم الديمقراطية الإسلامية، بهذه الصفة، على أربعة أسس، لا تقوم ديمقراطية كائنة ما كانت على غيرها، وهي:

- المسؤولية الفردية.
- عموم الحقوق وتساويها بين الناس.
- وجوب الشورى على ولاة الأمر.
- التضامن بين الرعية على اختلاف الطوائف والطبقات.

هذه الأسس ظاهرة في القرآن الكريم وسنّة رسوله (ﷺ)، وفي التقاليد المأثورة عن الخلفاء الراشدين[٩٤].

وفي ضوء هذا التراث الفكري لعملية التجديد عند هؤلاء المفكرين المعاصرين، جاء فكر الصعيدي امتداداً لهذه الجهود، حيث تناول قضية الأمة وهل هي مصدر السلطات، وهل الإسلام يؤيد ذلك، وما هو نصيب كل فرد من الأمة في الحرية السياسية؟ ويستعرض وجهة نظره في هذا الصدد، وهذا هو موضوعنا التالي.

أ ـ الأمة مصدر السلطات

لقد بدأ الشيخ الصعيدي حديثه عن الحرية السياسية بسؤال على النحو التالي: هل الأمة مصدر السلطات في الإسلام؟ ويؤكد أن الجواب عن هذا السؤال يتوقف عليه نصيب الأمة ونصيب كل فرد من أفرادها في الحرية السياسية.

ويردّ بثقة وثبات بأن الأمة هي مصدر السلطات في الإسلام، ولها حق الاشتراك في تنصيب الحاكم الذي تريده، كما لها اختيار شكل الحكم الذي تريده، جمهورياً كان أو ملكياً، وحق الأمة في هذا حق لجميع أفرادها.

ويترتب على هذا أنه إذا كانت الأمة هي مصدر السلطات كان حاكمها تحت سلطانها، ولم تكن هي تحت سلطانه، وتكون لها حريتها السياسية بأكمل معانيها، لأن هذا الحق في هذه الحرية كفله لها الإسلام، ولم تأخذه منحة من الحاكم، لأنه لو كان منحة من الحاكم لما كان حقاً صحيحاً، حيث من حقه استرداد هذه الحرية إذا كان له حق منحها.

من أجل هذا أراد الإسلام أن يجعل حق الأمة في حريتها السياسية حقاً طبيعياً لا تستمده من حاكم إنما تستمده من كونها مصدر السلطات في الحكم، وبهذا يصبح الحاكم تحت سلطتها وليس العكس. وعلى هذا الأساس قام الحكم الإسلامي في عهد النبي (ﷺ) وفي عهد الخلفاء الراشدين من بعده.

وتمثّل تلك الفترة الحكم الصحيح في القرون القديمة للإسلام قبل استيلاء بني أمية على الحكم ومن تلاهم من بني العباس وغيرهم، فإنها لم تكن حكماً

---

(٩٤) عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام**، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ٤٣.

إسلامياً صحيحاً ولم تكن الأمة فيها مصدر السلطات، وإنما كان الحاكم المستبد هو كل شيء في الدولة وبيده وحده سلطاته كلها، ولم يكن للأمة معه حق في حريتها السياسية[٩٥].

وهذا ما عبّر عنه أحد المفكرين المعاصرين بأن أصول السلطة المباشرة للشعب استفتاء وقرار وإجماع مباشر، أو ما هو أيسر وأكثر وقوعاً، بأن يوكل الشعب سلطته إلى نواب ينتخبهم يكوّنون هيئة تشريعية تضع الأحكام العامة قانوناً والسياسات توجيهاً وتراقب من ينفذها[٩٦].

وربما نلمس شيئاً قريباً من هذا عبّر عنه العقاد في حديثه عن مبدأ السيادة بقوله: «والذي يبدو لنا أن أقرب الأقوال إلى سند السيادة في الإسلام هو الرأي القائل بأنها عقد بين الله والخلق من جهة، وعقد بين الراعي والرعية من جهة، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٩٧].

ومما يؤكد أن الأمة مصدر السلطات في الإسلام القاعدة المجمع عليها عند أهل السنّة على أنه يجب خلع الإمام متى جرحت عدالته بفسق، أو عجزه بعلة لا يرجى صلاحها، لأنه يستحيل استمرار مقاصد الإمامة[٩٨].

ويستشهد على كون الأمة مصدر السلطات، في فترة الحكم الرشيد التي شملت عهد النبوة والخلفاء الراشدين من بعده، بمشاورة الرسول (ﷺ) لأصحابه في الغزوات وفي شؤون الحياة السياسية كافة. واستمر الأمر على ذلك المنوال في عهد الخلفاء الراشدين، فقام نظام الحكم على المشورة حتى عهد علي (رضي الله عنه) وخروج معاوية ومن معه من أهل الشام عليه، فيما لا يطعن في إمامته لأنه كانوا قلة وكان مؤيَّداً بموافقة الأغلبية عليه.

وجاء مقتل علي (رضي الله عنه) بيد أحد الخوارج وهو يصلي الفجر، فأخلى «أولئك الخوارج الجو لمعاوية بجهلهم، حتى أُخِذَ الحكم بالسيف، بعد أن كان يؤخذ باختيار الأمة، ويقوم على أساس أنها مصدر السلطات كلها، وقد سنّ هذه السنة

---

(٩٥) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٣٠ وما بعدها.

(٩٦) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ١٠١ ومابعدها.

(٩٧) العقاد، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٩٨) أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد ومصطفى حلمي (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨)، ص ٧٥ ـ ٩٥، وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.])، ص ١٧ ـ ٢٠.

لمن أتى بعده من ملوك المسلمين، وكان عليه تبعتها بسنّه لها فيهم»[٩٩].

ويترتب على هذا الحق، باعتبار أن الأمة مصدر السلطات، حق الفرد في الاعتراض على الحاكم، وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

ب ـ حق الفرد في الاعتراض على الحاكم

يترتب على أن الأمة هي مصدر السلطات، أن كل فرد من أفرادها له الحق في هذه السلطة، فيؤخذ رأيه في تنصيب الحاكم، ويكون له حق الاعتراض على ما يرى الاعتراض عليه من نظام الحكم بحرية تامة، سواء كان مصيباً في اعتراضه أو مخطئاً، لأنه غير معصوم من الخطأ، فإن أصاب فهو مأجور، وإن أخطأ فهو معذور، استناداً إلى حديث الرسول (ﷺ): «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[١٠٠]. وذلك على اعتبار أن «الدستور عقد اجتماعي أعم وأخطر وأقوى وأثبت من سائر العقود، يدوم بجملة نصوصه. وإنما العقد الدائم في الحياة هو الأساس الأول لها تتفرع منه، وتتأسس عليه، وتستند إلى تعاليمه، وترجع إليه حكماً، هو عقد الإيمان عقيدة التوحيد بين الإنسان المؤمن وربه الأعلى ينظم كل الحياة عبادة، وكل مصيرها خيراً مرضياً»[١٠١].

وكان حق الفرد في الاعتراض على الحاكم قائماً حتى في عهد النبوة، رغم اتصاله بالوحي السماوي، وكون أغلب الأحكام متنقاة عنها. لدرجة أن الاعتراض على النبي (ﷺ)ـ في بعض أحكامه كان يتجاوز أحياناً حق الاعتراض المقبول، ويجاوزه إلى الاتهام والطعن في الذمة، فلا يكون رد فعل النبي (ﷺ) إلا إظهار ألمه من هذا الطعن في ذمته، ولا يتجاوز إلى أخذ الطاعن بعقوبة دنيوية ترهب غيره أن يقع في مثله، وذلك لأن أخذ الناس بالإرهاب يزرع في نفوسهم الجبن، ولا يبث فيهم الجرأة على نقد الحكام، ومن ثم يستنيمون على ظلم حاكمهم، فيحصل ما يحصل من الفساد في الحكم.

ومن النماذج العملية على هذا الحق في عهد النبي (ﷺ) اعتراض بعض الصحابة على توزيعه، كما حدث في أديم مقروظ، لم تحصّل من ترابها، فقسمها

---

(٩٩) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ٤٥.

(١٠٠) سنن ابن ماجة.

(١٠١) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ٩٤.

النبي (ﷺ) بين أربعة أنفار: عيينه بن بدر، وأقرع بن حارس، وزيد الخيل، والرابع إمّا علقمة بن علاثة، وإمّا عامر بن الطفيل، وقال رجل من أصحابه: كنا نحن أحق من هذا من هؤلاء.

فلما سمع النبي (ﷺ) ذلك قال: ألا تؤمنونني وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحاً ومساء. فقام رجل غائر العينين، مشرف الوجنتين، ناشذ الجبهة، كث اللحية، محلوق الرأس، مشمر الإزار، فقال يا رسول الله: إتق الله. فقال له الرسول (ﷺ) ـ ويلك أوَلست أحق أهل الأرض أن يتقي الله؟ ثم ولى الرجل. فقال خالد بن الوليد يا رسول الله ألا أضرب عنقه؟ فقال له: لا، لعله أن يكون يصلي. فقال خالد: وكم من مصلٍ يقول بلسانه ما ليس في قلبه. فقال له: إني لم أؤمر أن أنقب قلوب الناس ولا أنَ أشق بطونهم.

فهذا رجل قد تجاوز حقه السياسي في الاعتراض المقبول، إلى اتهام النبي (ﷺ) بالخيانة، ومحاباة أولئك الأربعة من صناديد العرب، وكان حديث عهد بالإسلام، وكان عطاؤه لهم تأليفاً لقلوبهم، وتقوية لإيمانهم، لما كان لهم من طمع قديم في المال، وهذا من حسن السياسة في الدنيا، ليكون شوكة للإسلام لا شوك عليه.

وقد جاز الاعتراض على النبي (ﷺ) كحاكم من قبل الأفراد رغم اتصال الوحي به لأن النبي كان مجتهداً في بعض الأمور التي لم ينزل عليه فيها وحي، وهذا الحق بالاجتهاد يشمل أموراً دينية ودنيوية معاً، وأنه ﷺ ـ وهو المعصوم ـ يجوز عليه الخطأ في ما يجتهد فيه، ولو كان من أمور الدين.

فإذا كان خطأه في الاجتهاد في بعض أمور الدين، وجب التنبيه إليه. وأما إذا كان خطأه في الاجتهاد في بعض أمور الدنيا لم يجب التنبيه إلى الخطأ، لأنه يمكن العلم به من غير طريق الوحي، فيجوز من أفراد الاعتراض على بعض أحكامه، اعتماداً على أنه يجوز أن يكون من اجتهاده لا من طريق الوحي، وعلى أنه يجوز أن يكون أخطأ فيه، فيكون لهم حق تنبيهه إليه.

ويكون لهم في هذا الحق من الحرية، ما يكونون فيه قدوة حسنة لمن بعدهم من المسلمين، لتكون أمة حرية لا عبودية، وتسن سنّة حسنة في وجه الطغيان والاستبداد حيثما كان، لأن الإسلام جاء رحمة للعالمين[١٠٢].

---

(١٠٢) الصعيدي، **حرية الفكر في الإسلام**، ص ٤٧ وما بعدها.

وقد أكد أسلافنا ضرورة حماية الحرية الفقهية، وعدم التدخل في حرية الاجتهاد؛ فعلى هذا درج السلف الصالح، كما إن اختلافهم في المباحثة عن أدلة الشرع منّة من الله ونعمة[١٠٣]. وفي ذلك تنشيط للحياة الثقافية والدينية، وتدريب لملكات العقل على التأمل والاستنباط. كما فيه احترام للعلماء وإغراء لهم على بذل أقصى ما في وسعهم لممارسة الحرية الدينية، وتطوير الفكر وتجديده.

ويترتب على حق الفرد في الاعتراض على الحاكم باعتبار أن الأمة هي مصدر السلطات، حق الأقلية في معارضة الأكثرية، وهذا هو موضوع الصفحات التالية.

ج ـ حق الأقلية في معارضة الأكثرية

للأقلية الحرية التامة في حق الاعتراض على الأكثرية المناصرة للحكم القائم، وهذا الحق مثل حق الفرد في الاعتراض على الحاكم سواء بسواء، فالفرد اكتسب هذا الحق باعتبار أن الأمة مصدر السلطات في الإسلام، فله نصيب من ذلك مما لها في ذلك لأنه فرد منها، وكذلك الأقلية أفراد من الأمة، فيجب أن يكون لهم نصيب في ذلك أيضاً.

وقد وجدت هذه الأقلية الممثلة للمعارضة في الدولة الإسلامية منذ عهد الرسول، فجماعة عبد الله بن أبي بن سلول من الأوس والخزرج، الذين كانوا يظهرون الإخلاص له، وتظاهروا بالدخول في الإسلام على أن يمثلوا دور المعارضة، كلما سنحت الفرصة لذلك، لعلهم يستطيعون التأثير في الأغلبية فترجع إلى وضعهم القديم.

وعُرفت تلك المجموعة بالمنافقين، حيث كانوا يبطنون الكفر ويظهرون الإسلام، وكانت تبدو منهم معارضة سافرة للحكم، وحينما تفشل نتيجة كياسة النبي (ﷺ) وإخلاص أصحابه، يتبرأ هؤلاء المنافقون من أفعالهم، فيقبل النبي منهم ذلك، ولا يؤاخذهم على شيء من معارضتهم، لإيمانه بحق المعارضة في الحكم، حتى لو لم يكن مخلصاً، لأن ذلك أفضل من أخذ الناس بالكبت والقهر.

وذلك لأن «الحرية السياسية حق من حقوق التي يجب الإيمان بها، وهي تفيد الحكم ولا تضره. وتربي الناس تربية حرة كريمة، تقطع الطريق أمام من

---

(١٠٣) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، ص ١٣٩.

تسول نفسه له أن يسلك سبيل الطغيان في الحكم. فيستبد بالناس في حكمه. ولا يجعل لهم حقاً في استعمال الحرية السياسية معه»(١٠٤).

وحينما طلب عمر (رضي الله عنه) قتل بن أبي سلول رفض النبي (ﷺ) قائلاً: كيف يا عمر إذا تحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه؟ هذه هي الحرية الحقة أن يغض النبي (ﷺ)، كحاكم، الطرف عن تآمرهم، وأن يُبقي على اسم الصحبة لهم ليمضوا في ظلها أحراراً يعارضون ولا يضيق صدره بمعارضتهم، فلم يقف في سبيل حريتهم، بل تركهم ينفّسون بحرية عمّا في صدورهم، لأن الضغط يولد الانفجار، ويزيد في العداوة والبغضاء. وقد استمر هذا الحال في عهد الصحابة رضي الله عنهم.

وفي عهد الراشدين مضى المسلمون في الفتوحات التي شغلتهم يداً واحدة على عهد أبي بكر وعمر وفي صدر خلافة عثمان، إلى أن ظهر المعارضون له في الحكم، فلم يضق بمعارضتهم، لأن هذا حق مقرر في الإسلام، ولهذا ظل يطاولهم وينظر في شكاويهم ومطالبهم ويحقق فيما يعترضون عليه، وذلك على الرغم من أن معارضتهم كانت خارجة عن الحدود المقبولة، وكانت تأخذ شكل ثورة لا شكل معارضة.

والموقف تكرر مع علي (رضي الله عنه)، حينما عارضوه في قبول التحكيم مع معاوية، رغم أن معارضتهم كانت خارجة عن حدود المقبول كمعارضة إلى حد الثورة المسلحة، فلم ينكر معارضتهم ولا إصرارهم عليها، وقال في بعض خطبه: إن لكم عندنا ثلاثاً ما صحبتمونا: لا نمنعكم مساجد الله، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تبدأونا.

ومن ثم «أطلق لهم الحرية في معارضة حكمه، ولم يمنعهم من الإصرار على معارضتهم فيما أنكروه عليه، لأن هذه المعارضة حق من حقوقهم، ولهم حريتهم أن يعارضوا في حدود المعارضة المقبولة، فلا تمنعهم من حقوقهم في الدولة شيئاً، ولا تحرمهم أن يعيشوا فيها إخواناً لمن يعارضونهم من الكثرة المناصرة للحكم، وهذا هو منتهى الحرية في الدول، وهي حرية لم تكن معروفة في ذلك الوقت، وإنما كان ملوكه يحكمون فيه على أنهم آلهة أو أشباه آلهة، فلا حق لأحد في معارضتهم، ولا حرية لرعاياهم لأنهم عبيد لهم»(١٠٥).

---

(١٠٤) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

إن هذه الرؤية لمفهوم الحرية بأبعادها المختلفة، فكرية وعلمية ودينية وسياسية، ملتبسة للأسف الشديد على المسلمين اليوم لأن الغالب على فقه المسلمين جواز طغيان السلطان، واعتبار أن كل طعن فيه فتنة، وكل حركة لتنشيط حق الشورى والمعارضة له خروج، لأنه يتصور أن من حقه كحاكم أن يقتحم حرمات الناس وحرياتهم قتلاً ونفياً وسجناً(١٠٦).

وذلك راجع إلى أن الثقافة الإسلامية المترسبة في حياة المسلمين وفي سلوكهم الآن بحاجة إلى نهضة جديدة تحيي شعاب الإيمان وتقومها من العلل الموروثة، وتصلح أخلاق الإسلام وتعمرها، وتقيم حكم الإسلام وترشده، وهي بحاجة أيضاً إلى تجديد أصول التدين والفقه والعرف والحكم الإسلامي، حتى تتأسس لهم من جديد نهضة تصون حرمات الإنسان وحرياته واستواءه، طبقاً لقواعد الإسلام وأصوله(١٠٧).

في ضوء هذه الحرية الفكرية والسياسية، ناقش الصعيدي قضية الردة من زاوية الحرية الدينية، وكان لرأيه رد فعل لدى المتخصصين، وهذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

٣ ـ قضية الردة

قضية الردة من القضايا المثارة بقوة في فكرنا الحديث والمعاصر، وتتراوح الآراء فيها بين وجوب قتل المرتد، وهو الرأي السائد في الفقه الإسلامي، ويؤكده يوسف القرضاوي ويؤكد أنه رأي أئمة المذاهب الثمانية(١٠٨). وذهب محمد سليم العوا إلى أن عقوبة المرتد هي التعزير وليس الحد(١٠٩). على حين يؤكد جمال البنا أن آيات القرآن صريحة في الإشارة إلى عدم وجود عقاب دنيوي للمرتد(١١٠). هذه مجمل الآراء حول قضية الردة.

وقد تناول الصعيدي موضوع الردة في كتاب خاص تناول فيه قضية الحرية

---

(١٠٦) الترابي، **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ١٧٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٠٨) يوسف القرضاوي، «خطورة الردة.. ومواجهة الفتنة،» إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net>.

(١٠٩) محمد سليم العوا، «عقوبة المرتد تعزيزاً لا حداً،» إسلام أون لاين، ص ٩ ـ ١٢. <http://www.islamonline.net>.

(١١٠) جمال البنا، «لا عقوبة للردة وحرية الاعتقاد عماد الإسلام،» إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net>.

الدينية. وقد صادر الأزهر الكتاب أول الأمر ثم عاد مجمع البحوث الإسلامية فأجازه، وقد كتب تقرير الإجازة الدكتور محمد رجب البيومي، من أعلام الأزهر المعاصرين، الذي أكد حق الصعيدي في الاجتهاد، باعتباره أحد المؤهلين له بحكم تعليمه في الأزهر وتفوقه وخبرته أستاذاً وكاتباً، بغض النظر عن مدى الاتفاق أو الخلاف معه في الرأي حول ما انتهى إليه اجتهاده[١١١].

ولا جدال في أن رأيه كان يعدّ اجتهاداً متقدماً في حينه، فلم يكن الوقت يسمح بتقبل مثل هذا الرأي المخالف لرأي الجمهور بضرورة معاقبة المرتد، لكن يبدو أن رأي الصعيدي في هذا الموضوع وجد من يعاضده ويسانده من الفقهاء والمفكرين المعاصرين.

لقد استعرض الصعيدي الآيات الواردة في مجال الإيمان والحرية الدينية، وذهب مدعماً رأيه بالأدلة على أنها غير منسوخة، ويستعرض مختلف الآراء في قضية حكم المرتد، ثم يعقّب عليها بقوله:

«ولا شك أن القول بأن المرتد يستتاب أبداً ولا يُقتل أنسب من غيره بما جاء به الإسلام من الحرية الدينية، وأنسب منه ما ذهبنا إليه من أن المرتد لا يُكره على الإسلام بقتل ولا بسجن ولا بنحوهما من وسائل الإكراه، وإنما يُدعى إلى العودة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، كما يُدعى غيره ممن لم يسبق له إسلام بهذه الوسيلة أيضاً، فإن أجاب فبها، وإلا لم يكن جزاؤه إلّا العقاب على ردته في الآخرة»[١١٢].

ويؤكد الصعيدي أن القرآن الكريم نفي الإكراه على الدين نفياً عاماً وصريحاً في قوله تعالى ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**﴾ وقوله عز وجل ﴿**وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[١١٣]؛ فهذا نفي مطلق للإكراه في الدين، فيجب أن يدخل فيه من أسلم ثم ارتد، كما يدخل فيه من لم يسلم أصلاً[١١٤].

والحقيقة أن رأي الصعيدي ليس بجديد، فهو مسبوق برأي الشيخ شلتوت في هذا الشأن، حيث أكد في حديثه عن عقوبة المرتد بقوله: «وقد يتغير وجه

(١١١) البيومي، **الحرية الدينية في الإسلام**، ص ٥ ـ ٨.

(١١٢) عبد المتعال الصعيدي، **الحرية الدينية** (القاهرة: دار المعارف ٢٠٠١)، ص ٦٩.

(١١٣) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(١١٤) الصعيدي، المصدر نفسه، ص ٦٩.

النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم»[١١٥].

وما زال الجدل محتدماً حول هذه القضية حتى وقتنا هذا؛ فحسن الترابي يؤكد أنه «لو اجتهد المرء فارتد ـ حفظه الله ـ دفع في وجهه حد الاستتابة أو القتل (من بدل دينه فاقتلوه، لا يحل دم امرئ مسلم إلا . . . التارك لدينه المفارق للجماعة) وما هي إلا أحاديث تهدي سنن العمل بيانا للقرآن لا تنسخه، ولكن وردت لتشرح صدور المسلمين، وهم يرون المسلم الحرام دمه إلا قصاصاً، يرتد، يفارق الجماعة ويقاتل في صف الكفر، لكنهم يعزون دمه، فيبين لهم الرسول (ﷺ) كيف يرتد هذا، يفارق إخوانه وينقلب خارجاً مقاتلاً يحل إهدار دمه دفاعاً. والآيات محكمة واضحة، لا إكراه في الدين كما سبق البيان لأصول الحرية»[١١٦].

وبعد تفسيره آيات القتال في سورة التوبة بأنها مدافعة يؤكد أن تلك العقيدة في حرية وسلام إلا من عدا وقاتل يدفع ويقاتل. أمّا الرأي السياسي، فهو حر بل هو تكليف ديني أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، نصحاً وشورى. و«الحق أن يجاوب ويرد الباطل المرتد والفاسق بكلمة اللسان والقلم، بما يدفعه مثله، إلا إذا عبّر عنه صاحبه فعلاً ونفّذه غدرة وعدوة ليست بالحق المشروع على سلطة الحكم القائمة على الشورى والعهد فعندئذ ترد بمثلها»[١١٧].

جملة القول إن الشيخ الصعيدي اهتم بقضية الحرية بجميع جوانبها على اعتبار أنها حق إلهي للإنسان لا يحق لأحد أن يصادر حريته في الفكر والتعبير، ولا أن يكرهه على اعتقاد أو رأي، ولا أن يصادر حقه في الاعتراض والنقد.

يتضح مما سبق أن قضية الحرية احتلت مكاناً بارزاً في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث أيقن المفكرون والعلماء أن قضية الحرية تعدّ بمختلف جوانبها الاجتماعية والفكرية والدينية والسياسية الأساس الأول لنهضة المسلمين الحقيقة مما لحق بهم من جمود وتخلف، نتيجة سيادة رؤية أصحاب النقل والاجترار على رؤية أهل الاجتهاد والعودة إلى الأصول الأولى ممثّلة في القرآن الكريم وسنّة رسوله (ﷺ).

---

(١١٥) انظر: شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ٢٨١.

(١١٦) الترابي، **السياسة والحكم**: **النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، ص ١٧٦ وما بعدها.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

وهو ما جاهد في سبيله رجال من أمثال رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد المتعال الصعيدي، وغيرهم من أهل الاجتهاد تحقيقاً للمصلحة العامة للأمة وفقاً للكليات الخمس في الشريعة، تنزيلاً لفقه النوازل على حسب الوقت ومنفعة الجماعة، وما تقتضيه متغيرات الزمن مرونة في التطبيقات في ضوء الثوابت والقواعد الكلية في الشريعة.

وفي ضوء هذه الرؤية عرضنا بالتفصيل لقضية الحرية عند رفاعة الطهطاوي، كمؤسس لفكرنا الحديث والمعاصر وكيف تعامل بمعيار وقته وعصره مع قضية الحرية، وكيف جاهد من أجل نهضة بلاده في جميع مجالات الحياة.

ورغم ما يفصلنا عن الطهطاوي بما يزيد عن قرن ونصف قرن من الزمان، فإنها ما زالت تحتفظ بقوتها وقيمتها، خصوصاً فيما يتصل بقضية الحرية التي مازالت همّاً يؤرق المخلصين من أبناء الأمة في كل وقت وحين، لإدراكهم أن دون حرية لا نهضة ولا تقدم في أي مجال من مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية.

وهذا كان الشاغل الكبير لعبد المتعال الصعيدي، أحد المجتهدين في مدرسة محمد عبده الذي تصدى بقوة وشجاعة لقضية الحرية الفكرية والدينية والسياسية، غير عابئ بموقف خصومه من أنصار الفكر التقليدي وأعداء الاجتهاد، وعمل العقل في ضوء الأصول المقررة في الشريعة الإسلامية. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الخامس

الحرية في الفكر العربي الحديث(*)

إسماعيل زروخي(**)

مقدمـة

شكّل موضوع الحرية أهمية أساسية في بناء الدولة الحديثة، وخصوصاً الدولة التي بناها الغربيون في هذا العصر، ولم يغب عن أذهان بناة النهضة العربية الحديثة هذا الموضوع، فتناولوه بحثاً ودراسة، وأساساً، سواء ممّا استمدّوه من الغرب، أو ممّا تأثروا به من تراثهم العربي الإسلامي، وكان هدفهم العام جميعاً هو بناء تصورات فكرية يمكن أن تكون سبيلاً وإطاراً عاماً لنهضة مجتمعهم وقوة دولتهم، وعموماً تمدنهم، ومن بين تلك الرؤى والتصورات **الحرية** التي دخلت مجالات عديدة، وهي المجالات التي حصرها عبد الله العروي، حين قال: «نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف إلى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الأتراك، وحركات دستورية تهدف إلى الانعتاق من الاستبداد، وحركات أدبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات. . . الخ»(1). وسيتركز موضوع بحثنا على أهم العناصر التي شكلت هاجساً لأقطاب الفكر العربي الحديث، ومن تلك العناصر:

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «فلسفة الحرية» في: **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩)، ص ١٤٨ ـ ١٥٩.

(**) رئيس قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة ـ الجزائر.

(1) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٣٦.

أولاً: الحرية والتمدن

لقد شكلت الحرية هاجساً كبيراً للطهطاوي، مما جعله يخصص لها جانباً كبيراً في فكره ومؤلّفاته، غير أنّه ربط موضوع الحرية بمسألة الحقوق المدنية، واعتبر أن ذلك ليس من سمات الفكر الغربي فحسب، بل هو سمة من سمات الفكر الإسلامي[٢]، لأن المسلمين قد مارسوا الحرية وتفاعلوا معها، وأن الإسلام قد شرّعها، ولكن بمفهوم أعم وأشمل من مفهومها عند الغربيين، وهو مفهوم «العدل»، وبناء على ذلك يمكن إعادة صياغتها وبعثها من جديد في إطار التجربة الغربية، وذلك باعتبارها وسيلة من وسائل التقدّم والرقي.

وهذا المعنى العام والشامل للحرية، والمعبّر عنه بالعدل، هو الذي أكده الطهطاوي، حين قال: «إن ما يسميه الفرنسيون الحرية ويرغبون فيه هو ما يطلق عليه العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحرية بالحكم هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل هي المحكمة والمعتبرة»[٣]. وبذلك كما يقول معن زيادة: «يعد الطهطاوي أول مؤلّف عربي حديث حاول تأصيل فكرة الحريات العامة في الدولة الحديثة، ربط بين التمدن والحرية فجعل التمدن سبباً من أسباب الحرية، والحرية شرطاً من شروط التمدن والتقدّم»[٤]. هذه هي العلاقة التي أراد الطهطاوي من خلالها أن يجد لها صورة ونموذجاً في التراث الإسلامي الذي هو جزء من التراث العام للفكر البشري.

وكان الطهطاوي يرى أن أهم ما يميّز الممارسة السياسية الغربية في عهده من الممارسة السياسية العربية الإسلامية، هو أن الأولى قائمة على مبدأ الحرية والعدالة، والثانية ينعدم فيها هذان المبدآن، فكانت الدول الأولى متحضرة ومتمدنة لأنها تستند إلى مبدأ وشرط التحضر، والثانية متخلفة ومتأخرة استناداً إلى أن شروط ومبادئ التحضر والتمدن تنعدم فيها. والطهطاوي اعتمد في تحليلاته وتقييماته وأحكامه على المستوى الذي كانت عليه الدول الغربية والدولة العربية،

---

(٢) محمود فهمي حجازي، **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه «تخليص الإبريز»** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٥٩.

(٣) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩٠)، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٤) معن زيادة، «المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ٢٠٠١)، ص ١٦١.

ذلك المستوى الذي فرض صورته على أحكام الطهطاوي، ومن ثمّ كانت معطياته واقعية خالية من كلّ توظيف أيديولوجي أو منحى سياسي، وتتجلى مظاهر ذلك في البنى الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والسياسية.

وفي هذا السياق، أيضاً، كان خير الدين التونسي يرى أن من أسباب العمران والتقدّم والتحضر والتمدن، الحرية والعدل[٥]، واعتبرهما بذلك من أهم الأسس التي تحقق الحكم المثالي الذي تهدف إليه كلّ أمة في ممارستها السياسية، وأنّه لا بدّ للدولة من أن تحمي هذين المبدأين لما لهما من تأثير في حياة الأمة، ويساهمان في تقدّمها وازدهارها ونموها، وفي ذلك يقول خير الدين التونسي: «وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والتراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات»[٦]، وفي ذلك قال الرسول (ﷺ): «العدل عزّ الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام وبه أمر الرعية وخيرهم»[٧].

ومن أهم ما توصّل إليه خير الدين التونسي، وهو يبحث، كما فعل ابن خلدون، في تقدّم الدول وازدهارها، أفولها وسطوعها، أن الدول الأوروبية الحديثة وتمدنها ومكتشفاتها ومخترعاتها لم تحصل عليها وتتوصل إليها إلا عن طريق ما أنتجته الحرية في المجتمع الأوروبي من عمران وحضارة[٨]. ومن ثمّ كان خير الدين التونسي يهدف إلى نقل نظم الحرية الأوروبية إلى المواطن المسلم، حاكماً ومحكوماً، وترغيبهما فيها، وهي لا تتناقض مع مبادئ الشريعة الإسلامية التي احتوتها، ولكنها لم تطبق إلا نادراً ولم تحترم إلا لماماً[٩].

كما كان جمال الدين الأفغاني يركّز أيضاً على المعنى نفسه، والسياق نفسه، حيث ربط التقدّم والتطور والتمدن بممارسة الحرية، والتخلف والضعف والانحطاط بانعدامها، وقد قال إن من أهم أسباب الانحطاط: «غياب العدل والشورى، وعدم تقييد الحاكم بالدستور، فقد أخنى الدهر على الشرق بكامله،

---

(٥) عبد المجيد الشرفي، «مشكلة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث،» **الاجتهاد**، العدد ٢ (شتاء ١٩٨٩)، ص ٧٤.

(٦) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي**، ط ٢ (تونس: الدار التونسية، ١٩٧٢)، ص ٩٨.

(٧) رواه الدارمي.

(٨) انظر المقدمة في: التونسي، المصدر نفسه، ص ٤.

(٩) صلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث** (القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠١)، ص ٣٣.

ومرت عليه زلازل التعسف والجور، وأشكال الاستعباد حتّى تأصلت في نفوس أبنائه بذور الذل والاستكانة، والخلود إلى الرقاد»[١٠]. ومن هنا، فإن كلّ تمدن وتحضّر لا يتأتى لأمة من الأمم إلا بالكدّ والجدّ والاجتهاد، وهذه المظاهر تنعدم حين تنعدم الحرية.

ويؤكّد عبد الرحمن الكواكبي في السياق نفسه العلاقة بين التقدّم والازدهار والعزّ والرفعة والسمو والحرية، فهو يرى أن ما هم العرب المسلمون عليه في عصره من تأخر وانحطاط، وذل ومهانة، يعود إلى فقدانهم الحرية، وتسلط الاستبداد على رقابهم. ومن ثمّ يربط التقدّم بشرط توفر الحرية، وفي ذلك يقول: «متى بلغت أمة رشدها وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزّها وهذا عدل»[١١].

وفي السياق نفسه، كان فرنسيس فتح الله مراش يؤكّد في مؤلّفه **غابة الحق** ضرورة التلازم بين العقل والحرية من جهة، والتمدن والتقدّم من جهة ثانية، حيث جاء في هذا الإطار: «ولأن العقل والحرية هما حجر الزاوية في التمدن، فقد كانا أول ما يقود إلى الاصطدام بالنواهي المترسبة من ميراث التخلّف، خصوصاً في السياقات التي تصل التقليد بالنقل والاتّباع بالطاعة، وتجعل من التلازم بينهما أساس العبودية بمعناها الفردي والجمعي»[١٢].

إن هذه النماذج التي قدمناها لا تعني رصداً وتفصيلاً عاماً لما كتب في الفكر العربي الحديث، وإنما هي تعبير عن الجهد الفلسفي والفكري الذي قدمه أولئك الأعلام في ذلك العصر، وهي في الواقع الإرهاصات الأولى التي تفيدنا في الكشف عن حقائق المستوى الحضاري الذي كان عليه العالم العربي الإسلامي، وقد أصبحت تلك الإرهاصات في وقت لاحق هي البدر الساطع في كينونتنا الفكرية.

ثانياً: الحرية والانتماء إلى الوطن

ونظراً إلى ما تقدّم، فإن الحرية، سواء عند الطهطاوي أو غيره من مفكّري النهضة العربية الحديثة، تعتبر من أهم الدعامات السياسية للدولة الحديثة،

---

(١٠) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عن الأفغاني الحقيقة الكلية**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٨)، ص ٤٧٤.

(١١) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (الجزائر: موفم للنشر، ١٩٩١)، ص ١٨٧.

(١٢) انظر مقدمة جابر عصفور، لكتاب: فرنسيس فتح الله مراش، **غابة الحق** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠)، ص ٣٠.

ولا تتأسس إلا فيها، ومن ثمّ فهي وحدها القادرة على أن تخلق مجتمعاً حقيقياً وحباً قوياً للوطن[١٣].

وقد ربط الطهطاوي، الحرية بالوطن، واعتبر أن أساس الانتماء إليه لا يكون إلا بتمتع الفرد بحقوقه في بلده: «وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأسيسية أي [المجتمع]»[١٤]. وكانت هذه المسألة من أعظم ما ميّز الدول الحديثة، وخصوصاً في الغرب عندما كان الفرد فيها قبل العصر الحديث يعاني الظلم والاستبداد والقهر، كما يعاني في الوقت نفسه التخلّف والانحطاط، عكس ما كانت عليه الممارسة العربية الإسلامية في بعض الأحيان حين كانت مزدهرة، وفيها يتمتع المواطن بِكُلّ حقوقه وحرياته، وهو ما كان عليه من مظاهر استبدادية حين تمتع الفردِ الغربي في العصر الحديث بحقوقه وحرياته.

وقد اعتبر الطهطاوي أن أهم الحقوق التي يتمتع به المواطن داخل الدولة التي ينتمي إليها تقوم على مبدأ الحرية، وعبّر عن ذلك بقوله: «حقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية. . . [والإنسان] الحر يباح له أن يتنقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة ولا إكراه مكره، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع (القانون) أو السياسة، مما تستدعيه أصول المملكة العادلة، ومن حقوق الحرية الأهلية، أي لا يجبر الإنسان أن ينفى من بلده، أو يعاقب فيها، إلا بحكم شرعي (قانوني) أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده، وأن لا يكتم رأيه في شيء، بشرط أن لا يخلّ ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده»[١٥].

والأمر نفسه هو الذي ذهب إليه خير الدين التونسي حين ربط بين الحرية والانتماء إلى الوطن، فهو عندما يتحدث عن أشكال الحرية، يرى أن الحرية الشخصية التي هي شكل من أشكالها، وهي أساس الانتماء إلى الوطن، وأساس التمتع به، تعني: «إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته مع بني جنسه لدى الحكم، بحيث إن الإنسان لا يخشى

---

(١٣) زيادة، «المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة،» ص ١٦١.

(١٤) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع للطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٤٣٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٧٤.

هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه، ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه القوانين المتقررة لدى المجالس، وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة، كما تقيد الرعية»[١٦]، وأن هذه الحرية هي التي تتولد منها الحرية السياسية التي تطلب من الرعايا: «التداخل في السياسات الملكية والمباحثة في ما هو الأصلح للمملكة»[١٧]، أي لا بدّ من مشاركة المواطنين في وضع قوانين الدولة وتشريعاتها، وهي التي تحدّد هوية الانتساب إليها، وتحقيق مواطنتهم في الوطن، وهو في الوقت نفسه الوسيلة التي تجسد الحرية وتحققها.

كما يرى خير الدين التونسي أن العيش في الوطن يجب أن يتمتع فيه المواطن بِكُلّ حريته، وخصوصاً حرية الرأي في التفكير والتأليف، وفي الصحافة والإعلام، حيث يقول: «لا يمنع أحد منهم [أي من المواطنين] أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة»[١٨]. فخير الدين التونسي يحثّ على ضرورة أن يتمتع المواطن داخل الدولة بِكُلّ حرياته، التي من أهمها المشاركة في الحياة السياسية التي هي دليل على مواطنته، ولا تكون تلك المشاركة إلا بالتأثير في حياة الدولة، وفي مسارها، ومراقبة الحكّام[١٩].

وإن تمتع المواطن بحقوقه المدنية وبالحرية لا يعود عليه بالفائدة هو وحده فحسب، بل يعود بالفائدة أيضاً على الدولة والمملكة، ومن ثمة يعتبر خير الدين التونسي هذه الحقوق: «ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»[٢٠]. ومنها تنشأ الحركة والفعالية في الفكر والسياسة، وتنشأ منهما أيضاً التصوّرات الحقيقية التي تعبّر عن مضمون الوعي الفردي الذي يكون سبباً في تقدّم الدولة وازدهار الأمة.

ولذلك ألحّ على هذه المسألة أيضاً محمّد عبده حين ربط الانتساب إلى الوطن بالحرية والحقوق المدنية، إذ هما ركيزتان أساسيتان للدولة الحديثة، وفي هذا السياق، قال: «لا وطن إلا مع الحرية، بل هما سيّان، فإن الحرية إنما هي حقّ القيام بالواجب المعلوم، فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٩) أحمد عبد السلام، **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥)، ص ١٢٠.

(٢٠) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي**، ص ٢٢٠.

السياسية»[٢١]. فالحرية هي التي تحدّد وتحقق ما يجب أن يقوم به المواطن تجاه وطنه، وما يقدمه الوطن لقاطنه.

ومحمّد عبده يؤكّد أن التمتع بالحقوق المدنية وبالحرية للمنتسبين إلى الوطن لا يمكن أن يُعطى لِكُلّ فرد، وإنما يُعطى فقط إلى من امتلك «الأدب السياسي»، والذي يمتلك الأدب السياسي هو وحده الذي يتمتع بحرية الرأي وحرية القول والانتخاب، ولا يحصل هذا الأدب إلا: «بالاجتهاد وحسن الاقتداء، ودقة النظر والتبصر في أحوال الناس من قبل وفي الحال»[٢٢]. وهو بذلك حاول تجاوز مجموع النصوص التي أنجزت في عصر الانتكاس، وشرّعت للتقليد والجمود، كما أراد في الوقت نفسه بناء تشريعات تتوافق مع العصر وتساير معطياته.

ومن ثمّ كان محمّد عبده ينتقد كلاًّ من الحاكمين والمحكومين في إطار العلاقة التي تجمعهم داخل الوطن، فالمواطنون تعوّدوا الخضوع والخنوع والطاعة المطلقة التي أدت إلى استكانة المحكومين، وألقوا كلّ أمورهم على السلطة القائمة، معتقدين أنهم غير ملزمين بما يجري على مستوى شؤون الدولة. أما الحاكمون فإنّهم يعتقدون أنهم نصّبوا على رقاب المواطنين من أجل تسخيرهم لأهوائهم ورغباتهم[٢٣]، وهذه الممارسات من الطرفين منافية للحرية داخل الوطن الذي هو للجميع، وبناؤه منوط بهم جميعاً أيضاً.

أما عبد الرحمن الكواكبي، فيرى أن شرّ البلية التي أصابت العرب المسلمين هو فقدانهم الحرية، وهي ما حرمنا معناه حتّى نسيناه، وحرّم علينا لفظه حتّى استوحشناه[٢٤]. ويؤكّد الكواكبي ضرورة التلازم بين الحرية والانتماء إلى الوطن والأمة، ولا يتحقق هذا التلازم إلا بالتخلص من الاستبداد، حيث يقول في هذا الشأن: «الإنسان الحر مالك لنفسه تماماً، ومملوك لقومه تماماً، وحتّى يبلغ ترقّي الترتيب في أمة هذه المرتبة، بحيث يصير كلّ فرد مستعداً لأن يفتدي أمته بماله وروحه، فعندئذ تصبح الأمة في غنى عن ماله وروحه»[٢٥]. فالتمتع بالحرية في

---

(٢١) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ج ١: **الكتابات السياسية**، ص ٣٤٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١: **الكتابات السياسية**، ص ٦٠.

(٢٣) عثمان أمين، **رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ٩١.

(٢٤) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى**، ط ٢ (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢)، ص ٣١.

(٢٥) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٩٨.

الوطن يجب أن يكون بتضحية المواطن من أجله، ومن أجل أمته، ولا تتأسس التضحية إلا بالتمتع بالحرية، ومن ثمّ تساهم الحرية من خلال المواطن المتمتع بها في بناء الوطن والدولة والمجتمع.

والحرية التي يدعو الكواكبي إلى التمتع بها في الوطن ليست الحرية التي تأتينا عن طريق ثورة حمقاء، وإنما هي التي نقتنع بها ونتخذها مبدأً لحياتنا، إذ يقول: «ولهذا قرّر الحكماء أن الحرية التي تنفع الأمة هي التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأما التي تحصل على أثر ثورة حمقاء فقلّما تفيد شيئاً، لأن الثورة غالباً تكتفي بقطع شجرة الاستبداد، ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت أولاً»[٢٦].

غير أن ما كان يحثّ عليه مفكرو الفكر العربي الحديث هو تأكيدهم أن المنتسب إلى الوطن والمتمتع بالحرية يجب أن يتمتع بها في حدود ما لا يضرّ بوطنه، وبمجتمعه، ولا يكون ذلك إلا إذا كان عالماً بالمصلحة العامة، وبالحدود الشخصية، فكما يقول محمّد عبده: «إن المرء إذا عرف مصلحة قومه سعى فيما يوجب لها البقاء والنماء، وإذا عرف حدود إخوانه أقام لنفسه حدّاً لا يتعداه، وحظاً لا يتخطاه»[٢٧].

ومن بين المفكّرين الذين تعرّضوا للحرية في العصر الحديث، أديب إسحق، الذي ركّز جهوده على تحديد أنواعها المتمثلة في: الحرية الطبيعية إذا كانت بمعنى الوجود، والحرية المدنية إذا كانت بمعنى الاجتماع، والحرية السياسية إذا كانت تتعلق بالعلائق بين الناس. كما دعا إلى تقييدها في إطار الحياة المشتركة بين الأفراد في الوطن الواحد، ولا يمكن أن تكون مطلقة تمسّ بمصالح الغير، وهو في ذلك يستند إلى تعريف مونتسكيو لها، حين قال: «الحرية بأن لا يُجبر المرء، على ما توجبه القوانين»[٢٨]. فالقوانين في رأيه لا تعيق الحرية، ولا تنقص منها، ولا سيما القوانين التي ترى حقوق الكل معياراً لها، الكل الذي يحفظ حقوق الفرد، وفي ذلك يقول أديب إسحق: «فلا ينبغي للقوانين أن تمسّ غير الذين ألموا بحقوق غيرهم من الناس، ولا يسوّغ أن تؤثر في شأن الوطن إلا بمقدار ما يصيب من حقّ الجميع»[٢٩].

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٢٧) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج ١: **الكتابات السياسية**، ص ٣٨٨.

(٢٨) أديب إسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمعها وقدم لها ناجي علوش، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٧.

وإجمالاً كانت الحرية التي يدعو إليها أديب إسحق بمثابة ثورة يجب أن تسعى إلى تحقيق الحرية على كلّ المستويات، وفي جميع المجالات، فهي الثورة التي ترى: «الموت في الحرية حياة، والحياة في الرقّ موت»[٣٠].

أما فرنسيس فتح الله مراش فيربط بين الحرية والطبيعة البشرية ذاتها، إذ لا وجود للإنسان إلا في ظلّ الحرية، وهي المعبّرة عن طبيعته، فكيف يمكن إزالتها عن هذه الطبيعة؟ وفي هذا الشأن قال: «فمن المعلوم لدى العموم أن الطبيعة البشرية قد خلقت في كمال الحرية الأدبية، وأن خالقها ذاته عزّ وجل قد منحها هذه النعمة الجليلة عندما أطلق لها عنان الاختيار بين الماء والنار، واضعاً فيها معرفة الخير والشر، ومبدعاً في سجيتها حركة الميل إلى هذا والصدود عن ذاك. فمن أين يصوغ لبني هذه الحرية الإنسانية أن يبيحوا تمزيق جلبابها بأنياب الأغراض؟»[٣١].

فانعدام الحرية والاستعباد يتعارضان مع طبيعة العقل، فَكُلّ حرية يجب أن تتخلص من الاستبداد والقيود، ولكن ليس بإطلاق، لأن ذلك غير طبيعي، ولا يمكن أن يتحقق، وفي هذا السياق، قال: «والفكرة القائلة بالعيش على انفراد والتمتع بحرية مطلقة وغير مقيدة هي فكرة غير طبيعية، ولا يمكن تحقيقها إن لم تعتبر في حالات منفردة استثناءً لا قاعدة، وعلى العكس من ذلك فعندما يخضع الإنسان لقوانين دولة متمدينة ومتقدمة، فإن خضوعه لا يكون تخلياً عن الحرية، بل إثباتاً للحرية»[٣٢].

ثالثاً: الحرية والتديّن

تأثر الطهطاوي كثيراً بالممارسة السياسية الفرنسية وأعجب بها، ولا سيما التي جسّدها دستورها أو ميثاقها، ومن أهم المبادئ التي أقيمت عليها الممارسة السياسية الفرنسية، وأعجب بها الطهطاوي، حرية العقيدة والتديّن. وقد عبّر عن ذلك بقوله: «كلّ إنسان موجود في بلاد الفرنسيس يتبع دينه كما يجب، لا يشاركه أحد في ذلك، بل يعان على ذلك، ويمنع من يتعرض له في عبادته»[٣٣]، والحرية في العقيدة دليل على التقدّم والتمدن، في رأي الطهطاوي، وهي التي بها ومن خلالها

(٣٠) رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف ١٩٤٣)، ص ٢٦٦.

(٣١) مراش، **غابة الحق**، ص ٢٢٢.

(٣٢) نقلاً عن: خوري، المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣٣) الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص ٢٣٠.

يندمج أفراد الأمة في الدولة بعضهم ببعض، بغضّ النظر عن دينهم ومعتقدهم، ويتعاونون على تحقيق خير الدولة والأمة في وقت واحد، ومن ثمّ، فهي: «نافعة لأهل البلاد والغرباء، فلذلك كثر أهل هذه البلاد (يقصد فرنسا) وعمرت بكثير من الغرباء»[٣٤]. وبذلك كانت حرية العقيدة مظهراً من مظاهر الدولة الحديثة، وأساساً من أسسها، وهي التي كانت عليها الدولة الإسلامية أيام ازدهارها، حين اتسع صدرها ومجالها لقبول كلّ من لا يدين بدينها بالعيش فيها.

وفي هذا السياق، يعدّ الطهطاوي من أوائل المفكّرين المسلمين في العصر الحديث، الذين تبنّوا تصوراً جديداً لتقسيم المجتمعات لا يقوم على معايير الكفر والإيمان، بل يقوم على معايير التحضّر والخشونة[٣٥]، اللذين عزى أسباب وجودهما في الأمم إلى توفّر الحرية أو انعدامها.

ولعل الأمر الذي أشار إليه الطهطاوي، بخصوص حرية العقيدة التي دعت إليها الثورة الفرنسية، هو الذي أدى بجمال الدين الأفغاني إلى تمجيدها، وتعظيم مبادئها، وهي مفخرة للإنسانية جمعاء، لأنها حققت للأمة الفرنسية حريتها وكرامتها، ومن ثمّ قال: «الدعوة لطلب الحرية في فرنسا دعوة حقّ ومطلب حقّ، كم صادف أهلها من المحن، وكم استمر فيهم القتل وسالت الدماء، واليوم فالعالم يقدرهم ولسوف يقتدي بهم»[٣٦]. والحرية التي وصل إليها الفرنسيون لم تكن حسب الأفغاني إلا بالتضحيات الجسام، ومن ذلك يؤكّد أن الحرية لا توهب، بل تؤخذ بالقوة والاقتدار.

ولم يُشِدْ بالثورة الفرنسية ويتأثر بها المفكّرون الذين ذكرناهم من قبل فحسب، بل لقد أشاد بها أيضاً أديب إسحق، واعتبر أنها هي التي استطاعت أن ترفع الاستبداد، وتحقق الحقوق المدنية والحرية، وفي ذلك قال عنها: «تلك ثورة الفرنسيس برزت إلى عالم العقل عام ١٧٨٩م، وصدمت قوة الاستبداد فضعضعتها، ورفعت عن العيون نقابها، وعن النفوس حجابها، فآنست جانبها روح الحرية، وخلعت جلابيب الرق والعبودية»[٣٧].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٣٥) أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، ص ٢٨.

(٣٦) محمد باشا المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص ٢١١.

(٣٧) منذر معاليقي، **معالم النهضة العربية في الفكر العربي الحديث** (طرابلس، لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، ٢٠٠٣)، ص ٦٩ ـ ٧٠.

ولكن الثورة الفرنسية التي أشاد بها أديب إسحق خيّبت آماله، بسبب ابتعادها عن مبادئ الحرية، إذ بدأت تتوسع وتستعمر كثيراً من المناطق، ومنها استعمارها للجزائر، ونظراً إلى شعوره القومي، فقد أحسّ وكأن الفعل موجّه إليه هو شخصياً، إذ يقول علاء الدين وحيد في كتابه: **أديب إسحق: عاشق الحرية** ما نصه: «لقد كان أديب إسحق من أوائل الأحرار في الشرق العربي الذين اعتنقوا مبادئ الثورة الفرنسية، ومن أجلها أحبّ البلد الذي أنبتها. فبدت خيانة فرنسا للمثل الحرة، كأنها ضربة موجهة شخصياً ضده، خاصة أن الضربة كانت مضاعفة، لأن الضحية بلد عربي»(٣٨).

كما دعا محمّد عبده إلى هذه الحرية حينما اعتبر أن السلطة السياسية في الأمة يجب أن تكون مدنية، ولا تفرّق بين المواطنين بحسب دينهم ومعتقدهم، بل تفرّق بينهم بحسب مواقفهم من المجتمع ودورهم فيه، فقد يختلفون في العقيدة والمذاهب، إلا أنهم يجب أن يتكلموا بلغة واحدة، ويعيشوا على أرض واحدة، ولذلك فجميع حقوقهم في السياسة والقوانين متساوية(٣٩).

وقد ربط محمّد عبده الحرية في الدين بمسألة القضاء والقدر، والجبر والإلزام، فهو ينتقد بشدة الجبريين الذين يقولون إننا محكومون بقضاء محتوم، ومن ثمّ فلا فائدة من كلّ عمل، ومن السعي إلى تغيير ما يحيط بنا، ولذلك، كما يقول عثمان أمين، دافع محمّد عبده عن الحرية، واعتبر أن جزءاً من أعمالنا منسوب إلى الإرادة، وهو ما يسمّى بالكسب، وليس من يقوم بأعماله بإرادته ويتوكّل على نفسه، كما يعتقد البعض، مشركاً، بل المشرك: «هو من يعظّم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر الإنسان عليه، كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرّعها الله»(٤٠).

وعلى ما تقدّم، فإن محمّد عبده كان من أشد أعداء المتوكلين والمتكاسلين، والذين يعتقدون أن الدين يحثّهم على الجبر، وهم مسلوبو الإرادة، بل هو يرى أن الدين جاء لتحرير الإرادة، وعليه فهو جاء لتجسيد الحرية، لا للقضاء عليها،

---

(٣٨) علاء الدين وحيد، **أديب إسحق: عاشق الحرية**، تاريخ المصريين؛ ١١٦ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨)، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٣٩) زيادة، «المجتمع المدني والدولة في فكر النهضة العربية الحديثة،» ص ١٦٨.

(٤٠) نقلاً عن: أمين، **رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي**، ص ٩١.

وهي السبيل الوحيد للنجاة بالنسبة إلى الأمة الإسلامية، ولا بدّ لها من أن تنصرف عن عقلية الاعتقاد بالجبر، وتوقظ قيم الأخلاق، وتتمسك بالعزّة القومية، والحرص على كرامة الإنسان[٤١].

إلى جانب الحرية في العقيدة والتديّن، كان الطهطاوي يلحّ كثيراً على حرية الرأي، وكان يدعو إلى ضرورة الدفاع عنها وحمايتها، وتجسيدها وتثبيتها في الممارسة السياسية، لأنها لا محالة عائدة على الأمة والدولة بالفائدة والمنفعة، ولا سيما المنفعة الفكرية التي تؤدي إلى ازدهار الأمة والدولة، إذ لولاها لما أطلق العنان للفكر بأن يفكّر ويتحرر من كلّ القيود، وخصوصاً ما يقدمه في المجلات والصحف، والكتب والمؤلّفات، والاختراعات والإبداعات. وفي هذا السياق، يقول الطهطاوي: «إنّها (الحرية) تقوّي كلّ إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضرّ غيره، فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه، خصوصاً الورقات اليومية المسماة بالجورنالات والكازيطات»[٤٢].

فحرية الرأي في الأمة يجب ألا تكون مطلقة، بل هي محدودة بحدود مصلحة الأمة والوطن، وهو الأمر الذي أشار إليه محمّد عبده حين قال: «فحدود حرية الرأي أن يكون مبنياً على القياس، موافقاً للحكمة، مطابقاً للصواب، وحدّ حرية القول أن يراد به الخير (...)، وحدّ حرية الانتخاب أن يراد به مصلحة الوطن العزيز ليس إلا»[٤٣]. ومن ثمّ، فإن الحرية، في رأي محمّد عبده، ليست واحدة لِكُلّ المجتمعات، بل لِكُلّ مجتمع حريته التي تتوافق مع طبيعته وبنيته[٤٤].

ومن الداعين إلى حرية الرأي، وهو أقرب إلى الفهم الليبرالي، أي الحرية بإطلاق، عبد الرحمن الكواكبي، الذي كان شعاره بالنسبة إلى الحرية هو: «إن الحرية هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوك»، ومن ثمّ كان يقول: «لقد أطلقت الأمم الحرية، حرية الخطابة، والتأليف والمطبوعات، مستثنية القذف فقط، ورأت أن تحمّل مضرّة الفوضى في ذلك خير من التحديد، لأنه لا ضامن للحكّام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد يخنقون بها

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٤٣) عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج ١: **الكتابات السياسية**، ص ٣٨٩.

(٤٤) إسماعيل زروخي، **الدولة في الفكر العربي الحديث: دراسة فكرية فلسفية** (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ٥١٥.

عدوتهم الطبيعية، أي الحرية»[٤٥]. فهو كان يدعو إلى التمتع بجميع أشكال الحرية من تعلّم، ومطبوعات وخطابة، ومباحثات علمية، وعدالة، وغيرها من الأشكال. ولذلك، فالكواكبي لم يتوانَ في حياته كلها عن المطالبة بالحرية ومحاربة الاستبداد والظلم والاغتصاب والغدر، ولعل وصفه بـ «شهيد الحرية»[٤٦] هو أكبر تعبير عمّا قام به من أجلها ولها.

وكان عبد الرحمن الكواكبي يعتبر أن الحرية ليست مشروعة في الدين فحسب، بل هي روحه، فهو عندما يتحدث عن أشكالها يقول إن الحرية هي: «الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره. فالحرية هي روح الدين»[٤٧]، فهي من هذا الجانب أعزّ شيء عند الإنسان بعد حياته، وإذا فقدت الحرية من الممارسة، فإن ضرر ذلك لا يعود عليها وعلى الأفراد فحسب، بل على الدين ذاته، حيث تتعطل شرائعه، وهو ما عبّر عنه الكواكبي، حين قال: «بفقدانها تفقد الآمال، وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين»[٤٨].

فَكُلّ تلك المظاهر الفكرية التي تسمح الحرية بالتعبير عنها قد تتضمن مسائل علمية وعملية نافعة للأمة، ولا يهمّ عَمّن صدرت، ولا ممن قدّمها، فقد تكون من الحقير الوضيع، كما قد تكون من العظيم، فالمهم فيها هو ما تستفيد به الدولة، وهذه الحرية الفكرية التي أعطيت للصحافة وغيرها هي التي جعلت منها اليوم، سلطة رابعة، في الدولة الحديثة، إلى السلطات الثلاث المعروفة: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. ولذلك كلّه كان الطهطاوي من المتحمّسين والمدافعين بشدة عن حرية الرأي، وحرية التعبير عنه[٤٩]. ومن ثمة، اعتبر الثورة الفرنسية على نظام المملكة ثورة دستورية شرعية ومشروعة، لأنها سعت وحاولت أن تعيد إلى المواطنين الفرنسيين حقهم الطبيعي في حرية الرأي والتعبير عنه[٥٠].

وفي ضوء ما سبق، فإن أعلام الفكر العربي الحديث حاولوا تقديم مشروع

---

(٤٥) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٣٢.

(٤٦) أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، ص ٤٩.

(٤٧) الكواكبي، **أم القرى**، ص ٣٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٤٩) حجازي، **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه «تخليص الإبريز»**، ص ٦٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

ضمّنوه حلولاً لمشكلة العالمين العربي والإسلامي، الذي كان يتحكّم في زمام أموره حكّام استبدوا به، ومن ثمّ حاولوا الخروج من ظاهرة التخلّف والانحطاط والانهيار العمراني، وأيضاً مشكلة التعامل مع الحضارة الأوروبية المتطورة باطّراد، وكانت ثمار تلك المحاولات هي المطالبة بتقييد نظام الحكم بالقوانين، وتأسيس الحياة السياسية على العدل الذي تكون الحرية دعامته الأساسية من أجل تحقيق الازدهار الاقتصادي والعمراني[٥١].

ولكن، وإن كنا نرى فشل تلك المشاريع الفكرية النظرية التي قدمها أقطاب الفكر العربي الحديث ـ وخصوصاً في مجال الحرية ـ على مستوى الممارسة، فلا يعني، في اعتقادنا، أنّها ماتت أو يمكن أن تموت، وفقدت مشروعيتها، وإنما قد تنتكس أو تتراجع، وقد تضمر أو تختفي، لكنّها لن تموت، بل تبقى حيّة في التاريخ، لأن الحرية هي مصدر كلّ فعل أو أمر جليل في الوجود، ومن ثمّ وجب البحث عنها[٥٢].

---

(٥١) أحمد صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٧)، ص ١٢٣.

(٥٢) زروخي، **الدولة في الفكر العربي الحديث: دراسة فكرية فلسفية**، ص ٥٢٠.

الفصل السادس

العرب وسؤال الحرية
تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر(*)

عبد القادر بوعرفة(**)

يبدو أنه ليس من المفيد الرجوع إلى الإشكاليات التليدة في الفكر الفلسفي، والمُؤسسة على سؤال: هل الحرية وهم أم حقيقة؟ لأن الفكر الفلسفي أحدث قطيعة إيبستيمية مع تلك الثنائيات التي قلّصت من حظوظ تقدمه مقارنة بالعلوم التطبيقية. وبالتالي نحن منذ البداية لا نريد أن ننخرط في مسائل الميتافيزيقا وعلم الكلام القديمة، خاصة تلك الأسئلة التليدة: هل الإنسان حرّ أم مجبر؟ هل الحرية فعلاً موجودة؟ وقس على ذلك. فنحن ننطلق فرضاً من قاعدة افتراضية تتمثل في كون الحرية حقيقة نظرية وممارسة عملية في آن واحد، وذلك لأجل فكّ التعارض التاريخي بين الحتمية والحرية. فالمسألة من حيث البعد الإنساني لا ينبغي أن تُبنى على أن إحدى القضيتين يجب أن تُفنّد الأخرى. إن مشكلة الحرية من خلال تصورات الوعي الزائف قُدمت كقضية أنطولوجية يفرض إثبات وجودها نفي الحتمية. ولعل الفيلسوف هنري برغسون قد نبّه العقل البشري إلى ضرورة إعادة تأمل مسألة الحرية ضمن أفق توجيه العلاقة نحو التناغم والتناسق بين الحتمية والحرية. ولذلك حاول أول الأمر بناء التأمل الذاتي على ملاحظة الذات من خلال عملية استبطان الذات لذاتها، وبعد نجاح عملية التأمل يتأسس الواجب الفلسفي الذي يتجه نحو فهم الحرية خارج لعبة الوهم: «واجب الفلسفة يظهر لنا من خلال الشروط العامة

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «فلسفة الحرية» في: **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩)، ص ١٦٠ ـ ١٧٧.

(**) أستاذ محاضر ورئيس قسم الفلسفة، جامعة وهران ـ الجزائر.

للملاحظة المباشرة والآنية، للذات كما هي، أن هذه الملاحظة الباطنية غير صائبة لأنها مشوّهة بالعادات المدمجة، وأن الفساد الرئيس حصل بدون شك من مشكلة الحرية ـ الحرية الوهمية ـ وليس من اللبس بين الديمومة والمدة»[1].

إن فكرة الديمومة لا تلغي الحرية، بل الذي يلغيها هو تلك العادات التي أُدمجت في حياتنا، وأصبحت تشكّل عَقداً مبرماً بين الذات والعالم الخارجي. هذا الأخير يقدمه المخيال كقاهر للذات يفرض قوانينه عليها فرضاً. ولعل هذا الاعتقاد هو الذي دفع التفكير الفلسفي في عمومه إلى القول بالحتمية، ومحاولة تقديمها على أساس كونها البرهان القاطع على عدم وجود الحرية أصلاً. فلو تناظر شخصان حول موضوع الحرية، فالحجة الدامغة عادة تكون لنصير الحتمية في أغلب الأحيان: «لنسمع نقاشاً بين فيلسوفين، أحدهما يؤمن بالحتمية، والثاني بالحرية، يظهر دائماً أن نصير الحتمية على صواب، ويبدو دوماً أن الثاني مجرد مبتدئ، وأن خصمه خبير»[2]، لأن قوة حجة الأول تكمن في سلسلة الوقائع والشروط التي تتجه صوب تفنيد حرية الذات، بينما حجج نصير الحرية تتجه صوب الأحوال الشعورية، وبالتالي لا تخرج هذه الأخيرة عن الفعل البشري المشروط بحتميات متنوعة: «الحرية قدمت لنا دوماً كفعل، وفي المقابل أثبتت الحتمية الكونية من قبل العلماء على أنها قاعدة المنهج، وفي العموم قُبلت من لدن الفلاسفة كعقيدة علمية لا غير»[3].

إن وهم الحرية والجبر وليد التوهم الشعوري لحظة الانغماس في تأملات الأنا السطحي، وهذا ما يفرزه واقع الوطن العربي اليوم من خلال كرونولوجيا سؤال الحرية، إذ إن أناه السطحي هو المحدد لمسألتي الحرية والحتمية، فأنصار الحتمية في واقعنا المعاصر أكثر من أنصار الحرية، لأن هناك عَقداً لاشعورياً مبرماً بينهم وبين المعتقدات والعادات التي تتسم بطابع التوكّل والتسليم وتغليب القدرة المتعالية على كل أحوال الإنسان، سواء كانت أحوالاً روحية أو أحوالاً مادية. لقد أصبحت الحتمية في حياتنا كالمِسطرة تماماً، فكل خروج عن القواعد المُسطرة يعتبر كفراً أو جهلاً على مستوى العقيدة، وعصياناً وتمرداً على مستوى السياسة. وفي المقابل، إن توهّم الحرية هو نفسه ينبلج من تجليات الأنا السطحي، فالمراهنة على مقولة الأحوال والأفعال الإرادية تصدم بظواهر الموت والعجز والهرم، أو بظاهرة

---

(١) Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant: Essais et conférences*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 16.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

الحظ والفشل. والفكر العربي المعاصر حين ينخرط في تأمل الحتمية العلمية ينتج حتمية للسلوك البشري تنعكس سلباً على المجتمع العربي.

لقد زادت الحتمية العلمية إيمان المواطن بالقضاء والقدر وسلطة المكتوب والله غالب على أمره، بينما كان من الأفضل أن يتجه الفكر العربي عند دراسة الحتمية العلمية على أنها ملزمة للحرية لا نافية لها، وأن ليس هناك تناقض بين ما يفرضه الفعل البشري من اختيار، وما يفرضه الحدث الفيزيائي من جبر وانقياد للقانون أو الشرط. ونحن نساند وجهة نظر فتحي التريكي حين حاول أن يُعقلن مسألة الحرية والحتمية: «ولا بد أن نشير هنا إلى أن الحتمية العلمية المفنّدة لوجود الحرية يجب أن لا نخلطها بالجبرية على المستوى الديني، وإن كانت الجبرية قد تجد ضالتها في الحتمية، أي أن الحتمية تصبّ حتماً في الجبرية، حسب قول أحد الفلاسفة، عندما اعتبر أن كانط أعطى لنظريته في الحرية التي تريد أن تكون كوسمولوجية اتجاهاً ثيولوجياً»[٤].

ونحن في الوطن العربي لا يمكن أن نتخطى تلك الجدلية القديمة إلا إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة تركيبية بحتة، أي أن نحلّ إشكال التعارض الموهوم بين الحرية والحتمية. ومن ناحية أخرى لا بد من أن نستفيد من الدرس الأشعري القديم حين فكّ التعارض بين الحرية والجبر من خلال نظرية الكسب، ولكن قد نستفيد أيضاً من تجربة هنري برغسون حين فكّ التعارض الحاصل بين الحتمية والحرية على أساس المماثلة التقليدية: «العلاقة القائمة بين الروح والجسم»[٥]. فالجسم يشير إلى الحتمية، والروح إلى الحرية، وبالتالي لا يمكن القول إن الحرية منافية للحتمية أو العكس، مثلما لا نستطيع أن نفصل بين الجسد والروح. فنحن نعلم جيداً أن الروح لا يمكن أن تبقى دون الجسد الذي يوفّر لها المكان، والجسد لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا خضع للقواعد والقوانين التي تسطرها الحتمية (البيولوجية، الفيزيولوجية).

لقد استطاع برغسون أن يوجّه الفكر الفلسفي إلى نقطة جوهرية تتعلق بعدم طرح مسألة التناقض بين الحرية والحتمية كمشكلة فلسفية، لأن التفكير الفلسفي المبني على الحدس والاستبطان حسم الأمر على أنهما متناسقان تناسقاً كاملاً، أو يمكن القول إنهما يعيشان حالة تناغم.

---

(٤) فتحي التريكي، **العقل والحرية: دراسة في التعقلية** (تونس: دار تبر الزمان، ١٩٩٨)، ص ٩٠.

(٥) Bergson, Ibid., p. 45.

ونحن في الوطن العربي ما أحوجنا إلى القول إنه لا تناقض بين القضاء والقدر وقدرة الإنسان على الاختيار، وإن المكتوب وتقرير المصير يتجهان نحو الغاية ذاتها المحددة ضمن فكرة حكمة الخلق. إن تقرير المصير يجد موضوعه في القضاء، كما إن القضاء يجد موضوعه في الاختيار تماماً كالجوع والأكل، وبالتالي الجسد الروح.

ومن خلال ما سبق، فالسؤال الذي نفترضه كمساءلة يتمثل في مقولة: ما مدى ممارسة المواطن العربي للحرية؟ وما مدى تحرره من الأوهام؟ وهل الحرية المُعاشة في الشارع والواقع تُعبّر عن ماهية الحرية؟ أم أن العرب لم يضعوا بعدُ سؤال الحرية ضمن التجربة اليومية؟ أم أن الظروف لم ترقَ، حتى الآن، بالمواطن العربي إلى أفق فهم مضامين الحرية؟

أولاً: سؤال الحرية والخبث الأيديولوجي

نقرّ بكثرة الأسئلة المرتبطة بمفهوم الحرية ضمن بلازما الثقافة العربية. فالحرية مسألة ارتبطت في المخيال العربي بحركات التحرر والثورات الكبرى التي عرفها الوطن العربي في مطلع القرن العشرين، وبالتالي أصبح مفهوم «الحرية» يرتبط غالباً بمسألة التحرر من العدو الخارجي. فالإكراه الأوحد، بصورة عامة، يتمثل في إكراهات الآخر، وحتى الثقافة الموجّهة من قبل السلطات الرسمية لكثير من البلدان العربية قرنت الحرية بمفاهيم الاستقلال، وأصبح الشارع العربي يربط مفهوم الحرية بالاستقلال فقط. وعليه، كان هذا الفعل الأيديولوجي من أهم الأدوات التي جعلت الحرية لا تتبلور في مضامين الحياة اليومية للمواطن العربي. لقد قتلت الأيديولوجيا العربية كل وعي بالحرية، وأصبح مفهوم «الحرية» مرتبطاً بنتائج العمل الثوري. لا حرية خارج الثورة، ولا حرية خارج السلطة، والحرية مجرد لحظة في التاريخ تتوقف عند طرد الآخر.

إن مرونة مصطلح «الحرية» جعلته حمّال أوجه، يحمل من الدلالات ما لا يمكن حصرها أو تقييدها في المدونات المفاهيمية، ولقد صدق مونتسكيو في كتابه: **روح القوانين** حين قال: «ليس هناك مصطلح تلقّى من الدلالات المختلفة أكثر مما تلقّاه مصطلح الحرية». ومن جهة أخرى تعتبر الحرية أكثر المفاهيم انزياحاً نحو الفكرة الكاذبة نتيجة الوهم الناشئ من كثرة التأويلات الدينية لها والممارسات السياسية. وهناك «الفكرة الكاذبة (Pseudo idée) التي تتجه نحو الغموض واللاوضوح، كما يكون اللبس والوهم أبرز مظاهرها، وأغلب

مصادرها الفكر السياسي المؤدلج، والتأويلات الدينية لكثير من النصوص المقدسة»[٦]. ومما يزيد في مأساة الوضع أن الفكرة الكاذبة تكون أكثر انتقاماً من معتنقيها، ثم أكثر خذلاناً لمروّجها.

تعمل الأيديولوجيا الكاذبة على ترويض الإنسان ترويضاً سياسياً، لاعتقادها أن من مقتضيات الحكمة العملية أن يُحسن الرعية الطاعة، وأن يمتثلوا للمتسلط امتثالاً مطلقاً، لذا طفق بعض المفكّرين والسّاسة يستثمر وهم الحرية العارض بغية صرف الرعية عن كنه الحرية والتحرر، وبالتالي كانت الفكرة الكاذبة تقدم الحرية كشعار منمّق باللفظ السحري والعبارات الرنانة ومقولات «الشعب الحر»، بيد أن الممارسة كانت تئد إرادة الإنسان تحت عتبات أوهام الوثن السياسي.

ومن جهة أخرى، فالحرية لا يمكن أن نفهمها خارج التجربة الفردية، فكل فرد يتمثل إما الحرية أو نقيضها، وبالتالي فمحاولة فهم الحرية ضمن مجال الجماعة يُفقد مشروعية البحث في مسألة الحرية. إننا نتعامل مع ذوق إنساني ذي طبيعة خاصة، وكما قال باروخ سبينوزا إن فرض الأذواق على الناس عمل اعتباطي ينمّ عن جهل بطبيعة البشر، فكذلك نقول إن فرض مفهوم ما عن الحرية ينمّ عن جهل، ليس بطبيعة البشر فحسب، بل ببنية شعور الفرد كذلك.

إن الحرية مسألة فردية ترتقي بالمعايشة والمثاقفة إلى مسألة مجتمع وأمة، ويلعب الشعور والمخيال الدور المهم في بلورتها كفكرة تنتج منها ممارسات متنوعة، يرتبط بعضها بفكرة ما بعد الموت، والبعض الآخر بلحظة الحياة. لكن لا بد منذ البداية من أن لا ننخرط في مقولة أن الحرية هي أن يفعل الإنسان ما يريد، لأن هذا التعريف مناف للحرية، فهو يحاول أن يُقوّي فكرة الحق الطبيعي على مقولة الحق المدني. ونحن نعلم أن نظرية العقد الاجتماعي، خاصة عند توماس هوبز، اعتبرت الحالة المدنية أفضل من الحالة الطبيعية، ذلك أن الحالة الطبيعية تفرض منطق البقاء للأقوى، في حين أن الحالة المدنية تفرض البقاء للأصلح.

انتقد أفلاطون الحرية الديماغوجية واعتبرها من مولّدات الفساد داخل المدينة، لأن فساد الفرد يؤدي إلى فساد الجماعة بالضرورة، ومن جهة أخرى يفقد الفرد كينونته الإنسانية نتيجة انخراطه الكلي في عالم الفوضى: «... وهكذا يقضي كل يوم من أيامه في الخضوع للرغبة التي تعرض له: فهو في يوم يثمل

---

(٦) عبد القادر بوعرفة، **الحضارة ومكر التاريخ** (الجزائر: رياض العلوم للنشر، ٢٠٠٦)، ص ١٦.

على أنغام الموسيقى، وفي يوم آخر يقتصر على شرب الماء، ويحاول في غذائه أن يفقد شيئاً من وزنه. وهو تارة يدرّب نفسه تدرباً رياضياً عنيفاً، وتارة أخرى يركن إلى الخمول ولا يفعل شيئاً»[٧].

إن الشارع العربي من خلال تمثله لمفاهيم الحرية يكاد لا يخرج عن الفهم الساذج للحرية، كما أشار أفلاطون أعلاه، ذلك أن الدّعاية الغربية للحرية لم تخرج عن الترويج للحريات الفردية كأحد مقوّمات الدولة الحداثية، والغريب في الأمر أن يكون الترويج لمفهوم الحرية ضمن مشروع «موجة الحرية» (Wave of Freedom) المقدم من قبل الإنتلجنسيا الأمريكية، مبنياً على حرية الغريزة أكثر من أن يكون مبنياً على حرية الإرادة والهمّة. ولعل هذا الوضع الراهن هو الذي فرض علينا طرح السؤال التالي: كيف نتمثل الحرية ضمن حركية الوعي العربي وسؤال الحرية؟

ثانياً: الحرية والمخيال العربي

حين نعالج مسألة الحرية لا نريد أن نُمأسسها ـ البناء ـ على ما نظّر له الفلاسفة والمفكّرون العرب، فبين التنظير والمعايشة مفارقة كبيرة جداً. كما إن الخطاب الفلسفي بعيد بعداً تاماً عمّا يدور في الشارع العربي. فليس هناك حضور لمفاهيم الحرية بالمعنى الأنواري أو الرأسمالي الحالي، ولا حتى بمعناها الاعتزالي. فالحرية الفلسفية متعالية عن الوعي الجماعي، ولا يمكن أن تُفهم إلا من قبل الخاصة. فالحديث عن الحرية ضمن مقولات الجماعات ومنطق الحياة اليومية يفرض الحديث عن التمثلات والمخيال. والمخيال العربي لم يتحرر بعد من مفاهيم «الحرية» كفعل دموي ينتهي في الأخير إلى تحرّر من طرف ما، وبعدها يدخل المشروع في سكونية الأيديولوجيا الخانقة، بل يذهب الوعي المزيّف إلى اعتبار أن أي تجديد في مقولات اللحظة الثورية هو خروج عن الحرية. فالتغيير والتجديد يصبحان من أضداد الحرية، لأن المخيال العربي يتشبث باللحظة الماضوية، ويرى أن أي خروج عن ذلك الأنموذج هو تضييع لمعنى الحرية، وبالتالي فقدان الحرية. إن ربط الحرية باللحظة الثورية في الوعي العربي ما زال هو الذي يقتل كل تمثّل جديد لمفهوم «الحرية»، فالتغيير مرفوض لأنه في اعتبارات الوعي الزائف حركة تضاد مع الشرعية. ومن هذا المنطلق، لم يستطع الشارع العربي أن يتمثل مفهوماً جديداً للحرية، وحتى الجماعات المتمردة على وعي اللحظة الثورية لا تنتج تمثلاً

---

(٧) أفلاطون، **الجمهورية**، تعريب فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٤٦٢.

جديداً للحرية، فهي تحاول أن تمارس خلال تمردها تمثلاً للحظة ثورية أخرى تختلف عن المتمرد عنها فقط في البعد الأيديولوجي. فعملية الاستبدال لا تنمّ عن وعي متقدم، كما يريد الداعون إليه، بل كل استبدال مرهون بفهم مُنعكس من جراء شرط أيديولوجي مخالف. قد يؤدي هذا الاستبدال إلى إحداث تغيير، لكنه في الحقيقة لا يترجم بالضرورة وجود وعي إيجابي لمعنى الحرية. ومن خلال هذه الدائرة نلاحظ أن الحرية تبقى دوماً ضمن نطاق الوعي السلبي والردّ الانفعالي للمواطن العربي، فاستبدال لحظة ثورية بأخرى لا يحلّ المشكلة، لأن الذات العربية تظلّ دوماً تعيش ضمن الجبر والإكراه. لا نقصد بالجبر مقولات القضاء والقدر، بل نقصد إكراهات الوعي الزائف وجبر الأيديولوجيات القاتلة.

إذن، ليس هناك حراك ضمن التجربة اليومية للمواطن العربي، فالممارسة باعتبارها قابلة للاستقراء تعكس عدم ممارسة لأي فعل حرّ، فالمواطن العربي من حيث العادات والممارسات يظهر مجرد كتلة من اللحم تسير دون إرادة، فكل ما يقوم به الإنسان العربي هو منعكسات شرطية لإكراهات السلطة الحاكمة، والمتبقي يعود إلى إكراهات البيت والغريزة.

لقد تحوّل الزعماء (الثورة) إلى أصنام معبودة، فالحرية عندئذ مرتبطة بتلك اللحظة التي دشّن فيه الزعيم المحلي حركة التمرد على الآخر، وبالتالي يتوقف نهر الحرية في ذلك المصبّ. إن الارتباط بالأفراد منذ القدم كان ضد الوعي الإيجابي للحرية، ذلك أن الصنّمية الذكورية تفقد الذات رؤية العالم بعيون مختلفة، وبما أن الجماعات العربية أغلبها مبني على سلطة الأفراد، فهي لا تنتج تمثلات عن الحرية. ولذا نجد البلدان العربية منذ عصر اليقظة لم تتغير نظرتها إلى العلاقات السياسية، فالعلاقة بين الراعي والرعية لا بد من أن تبقى مرتبطة بمفهوم الطاعة والخنوع، وبالتالي الحرية في المدوّنة السياسية العربية تعني نهاية السلطة، وتخلي الحاكم عن أهم صفاته، المتمثلة في الطغيان الذي يقوم على نزع الاعتراف بالقوة من الآخر بالتبعية والطاعة. ولذا، نجد ما يبرّر ثورة الكواكبي على أنظمة الحكم العربية الحديثة، التي اعتبرها من أكثر الأنظمة سلباً للحرية ومقومات الكرامة الإنسانية، لأنها تعمل مطلقة العنان فعلاً أو حكماً، وتتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب[٨].

---

(٨) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٣٧.

إن المخيال الشعبي لا يُجدّد ولا يتجدّد، فالحرية هي ما يراه الزعيم فقط، وبتلك تفقد الذات العربية جاذبية التمركز وتتجه نحو جاذبية المركز، والفرق بين التمركز والمركز أن فعل التمركز يجعل من الذات الموضوع، وتصبح هي التي توجّه انفعالاتها نحو ما تريد أن يكون، حتى ولو كان مخالفاً لسلطان العادة والعرف والقانون، أما حالة المركز فهي انجذاب الذات نحو موضوع خارج عنها. إن الأرض في دورانها حول نفسها لا تعبّر عن حركة إرادية، بل هي حركة حتمية تتحكم فيها عوامل كونية. وكذلك الإنسان العربي يعتقد أن دورانه المستمر حول ذاته من باب الفعل الإرادي، ولكنه في الحقيقة دوران قسري، يمكن أن نشبهه بدوران الثور حول الناعورة، أو بعض الدواب لحظة الدَرس التقليدي بعد موسم الحصاد.

هل الانتماء الحزبي المُخالف دليل على النقيض؟ وهل ظهور الجماعات الإسلامية المتطرفة نقض لما أقول؟ وهل احتقان الشارع العربي صورة مفارقة عمّا هو كائن؟

إن الذات العربية في عملية الاستبدال لا تخرج عن وعي موجّه، فوجود حزب مخالف لأيديولوجية السلطة لا يعني بالضرورة أن هناك تمثلاً جديداً لمفهوم التحرّر من الأحادية التسلطية، فالانتماء الحزبي نفسه هو تحرّك خارج اللعبة المُحكمة، وقد تصبح اللعبة ذاتها من صناعة الوعي القهري، فأغلب الأحزاب المُعتمدة في الوطن العربي لا تخرج من حيث المضامين عن أبجديات حزب اللحظة الثورية، فهي مجرد صور مجهرية، تجذب إليها بعض المواطنين نتيجة إكراهات القبيلة والجهة والمصلحة. لكن في الأخير تقع ضمن عبادة الأصنام البشرية والتقيّد بالمضمون الأيديولوجي.

إن الانتماء الحزبي في غالب الأحيان ينتج ذوات مُوجهة، وكل ذات موجّهة تفقد في أنشطتها اليومية معنى الحرية، والدليل على ذلك ارتباط الانخراط الحزبي في الوطن العربي بالولاء أولاً، ثم إن ممارسة الانتماء تتجلّى في لحظات قصيرة أشهرها الحملات الانتخابية.. ثم تنعدم وتركن للبيات الشتوي إلى حين موعد انتخابي آخر.

هل حقاً إن الانتخاب دليل على الحرية؟ وهل التَّرشح مظهر من مظاهر التحرر؟

إن العقل القهري يحاول من خلال مظاهر اللعبة السياسية أن يبني مقولات الحرية والتحرر، وأن يبرهن للآخر أن الحرية تنعكس من خلال العملية السياسية، ودليله في ذلك المدوّنة الدعائية المبنية على حق الترشح والانتخاب، وكأن المواطن العربي لا يعانق الحرية إلا حين ينتخب أو يترشح، ولكن الأمر، في كلتا

الحالتين، معكوس، «فالترشح مجرد تحريك لأحجار الشطرنج، فالمُترشح في الوطن العربي مجرد بيدق يتحرك ضمن منطق الولاء والانتماء والإيمان باللحظة الثورية كمرجعية. والناخب العربي مدفوع بالخوف والقهر إلى صندوق الانتخاب، خاصة أن الأنظمة العربية أنظمة وَرقية، وتؤمن بمواطنة المواطن حين تكون ورقة الانتخاب تحمل دلائل الطاعة. ومن جهة أخرى، هو مدفوع إلى الانتخاب نتيجة الجهل والوعي الزائف والإيمان بقدرة الأصنام البشرية التي رسمها في مخياله في إمكانية التغيير الإيجابي وإعادة تمكين اللحظة الثورية من التُجدد.

إننا من خلال دراسة التجارب اليومية للأفراد، نلاحظ غياباً كلياً لأدنى مقوّمات الوعي الإيجابي حول مضمون الحرية، بل الغرابة في الأمر أن حتى المفاهيم السطحية للحرية لا يمكن أن نستثمرها في الممارسات اليومية، فمقولة أن الحرية هي أن يفعل الإنسان (أنا) ما يشاء غير متبلورة تماماً، فالشارع العربي يعكس مقولة أخرى هي أن يفعل ما يشاء (هو).

ليس الأمر فقط مقترناً بالجانب السياسي، بل الأمر مرتبط بكل الجوانب. فعلاقة المواطن العربي بتاريخه علاقة سحرية، فالتاريخ يصور أنصع البطولات والأمجاد، وبالتالي السلف قمة الوعي الحضاري. وإن تاريخ الأمة العربية تاريخ مشرّف، وتلك من مضادات الوعي الإيجابي، لأن الحرية عندئذ تصبح مفهوماً سحرياً يحاول أن يتمثل الماضي كحل لمشكلات عصرنا، في حين أن مفهوم الحرية من حيث هو وعي بالضرورة يفرض التقدم نحو أفق جديد.

يجب اليوم أن نعيد تشكيل المخيال العربي والإسلامي على النماذج المحركة والفعالة في خلق همم الرجال، فعمر بن الخطاب (ﷺ) لا بد من أن نستدعيه اليوم في مخيالنا الاجتماعي لنؤسس جبهة الدفاع عن حقوق الإنسان المحروم من الحرية: «ولا نجد كلمة أكثر دلالة عن روح الديمقراطية المناضلة في التراث الإسلامي أعظم من كلمات الخليفة العظيم عمر بن الخطاب حين قال دفاعاً عن المسحوقين والمعذبين فوق الأرض: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»»[٩]. واستحضار صورة أبي ذر الغفاري الثائر على جور الولاة وحكم القبيلة ضروري لتحرير المواطن العربي من عقدة الخوف التي ورثها الوعي العربي منذ لحظات الاستبداد الأولى التي

---

(٩) خالد الناصر، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٩١.

سجلها التاريخ والمخيال، وكانت أعنفها لحظة «سيف الحجاج»، ثم «سيف المعز».

والمخيال لا يقف عند مرحلة تمثل الحرية والدعوة إليها، بل كذلك صوّر احترام الحرية كمفهوم وتجربة فردية، ونقصد من ذلك أن الحرية ليست فقط تلك التي تتماشى ومصالحنا، بل الحرية كذلك التي تتعارض ومصالحنا، وعندئذ من الحري احترام ما تفرضه الحرية من التزام. وفي هذا المجال، يمكن أن نستشهد بسقراط الحكيم الذي رفض الحرية والنجاة من الإعدام بحجة أن فراره من السجن هو ضد مبدأ الحرية، فخيانة المبادئ تقتل كل القيم، أما احترامها فيقوّي وجودها: «إذن، بناء على هذا، إذا خرجنا من هنا على غير إرادة أهل المدينة، أفلن نفعل سوءاً في حق البعض، في حق هؤلاء أنفسهم. الذين كان من الواجب ألا نفعل في حقهم سوءاً على الإطلاق أم لا؟ وهل سنبقى على ما اتفقنا على أنه عدل أم لا؟»(١٠).

ثالثاً: الحرية ومقولة التاريخ الكامل

إن مقولات التاريخ الكامل أزّمت واقع الذات العربية وجعلت الذات العربية تبني عوالم سحرية، مؤسسة على الشخصيات التاريخية الأكثر تفعيلاً وحضوراً في المخيال، فشخصية صلاح الدين الأيوبي التحررية ترتبط هي الأخرى باللحظة الدّموية فقط، بيد أن صلاح الدين الأيوبي يعتبر درساً في الحرية والتحرر، ليس فقط في بعده التاريخي، بل في بعده الإنساني والاجتماعي. إن هذا التصور لشخصيات التاريخ العربي يقتل معنى الحرية، فكل مواطن عربي يحاول أن يُكون شَخصية تاريخية ما، لا أن يكون هو الشخصية المحورية.

إن التاريخ كما يُقدم ضمن المدوّنات المدرسية أولاً، وضمن المدوّنات الدينية ثانياً، يطمس في الذوات العربية ملامح الشخصية المُتحررة، لأن التاريخ يتمحور حول فكرة الكامل، ويُصور العظماء في قالب يسوق الذات المتأملة له إلى الاعتقاد باستحالة محاكاته. فالذات المتلقية تشعر بالنقص، والموضوع المُقدّم كامل، وبالتالي كيف يمكن للناقص أن يتمثل الكامل في بؤرة وعي محكومة بالتوجيه القهري؟

إن الشعوب الواعية لفعل التحرر، والممارسة لمفاهيم الحرية تخلق في ذاتها صور البطولة بعيداً عن النماذج التاريخية، فالوعي المتقدم يرسم التاريخ ضمن أطر الممكن والمحتمل، وكذا ضمن أطر النقص والكمال. ليس هناك في التاريخ مثال

---

(١٠) أفلاطون، **محاورة أقريطون**، تعريب عزت قرني، ط ٢ (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٥٩.

كامل، فكل الأمثلة سواء، بل الفرق أن المثال استطاع في لحظة تاريخية محدودة أن يفرض شروط الفعل الحرّ.

والمجتمعات الغربية، لو أخذنا بعضها كمثال عن التمثل الواعي لمضامين الحرية، نلاحظ أن ذلك التمثل ليس من نتائج عصر الأنوار فقط، بل هو ناتج من جملة القطائع التي وضعها العقل الغربي مع كثير من حقول المعرفة والحياة. لا أريد أن أقول إن الحرية ممارسة في الغرب، وأن الشارع الغربي يتنفس الحرية، كما يُصورها الإعلام، بل أقول إن ممارسة الحرية ضيقة في الغرب لكثرة الإكراهات تجاه الأفراد، لكن ممارسة الحرية قد نستشفها من خلال التجربة المؤسساتية. ليس بالضرورة ربط الحرية بالأفراد، لكن من الضروري ربط الحرية بالمؤسسات، وبالتالي نحن أمام ظاهرة صحية في الغرب تنعدم ظواهرها في بلدان الوطن العربي.

إن ربط الحرية كممارسة بالمؤسسة يتيح للدولة تشكيل عقل كلي واعٍ يتجه نحو الغايات الموحدة، في حين أن الحرية عندما ترتبط بالأفراد تشكل عقلاً ذرياً يتجه نحو تفتيت الغايات الكبرى التي تفرضها المصلحة العامة لمجموع المواطنين.

رابعاً: الحرية ورهانات الفكر الديني

إن أكبر عائق يعيق عملية تمثل الحرية كمشروع فردي وجماعي في الشارع العربي ما أنتجه الوعي الديني غير المؤسس من تصورات عن الحياة والمصير، ونقصد الإسلام الشعبي القائم على فكر الجبر والحتمية، فمنطق: «الله غالب على أمره» منطق يشدّ الإنسان نحو العطالة التاريخية والحضارية، وتلك مشكلة لا علاقة للدين بها من حيث هو بنية مؤسسة على النصوص والتأويل التنويري، فالدين جاء ليحرّر الإنسان من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن عبودية الأجساد وسلطة الأسياد إلى سلطة الأنا والضمير وصوت الحق في ذات كل إنسان. إن الدين يُحرّم على الإنسان السقوط في هاوية الحتمية المُشلّة لكل تفكير وفعل.

ونحن كلنا نتفق على أن الحرية من حيث العموم هي حالة التحرر من بعض القيود التي تكبّل طاقات الإنسان وإنتاجه، سواء كانت قيوداً مادية أو قيوداً معنوية، كالتخلص من العبودية لشخص أو جماعة أو حزب أو أسرة، أو التخلص من الضغوط والإكراهات المفروضة التي تجنح نحو تعطيل الفعل الإرادي في الإنسان. ونعتقد أن مفهوم «الحرية» يقترن بميلاد الإنسان أصلاً، وتصبح الحرية حقاً من حقوق الإنسان، كما هي قابلة لظاهرة التنوع، كالحريات في المجال السياسي والاقتصادي والثقافي.

والأمر الغريب في واقعنا المعاصر هو قتل الحرية من قبل بعض الدعاة وأئمة الفكر أصلاً، وذلك عن طريق رفض فكرة التجديد الديني في كل حقوله بفتوى أن الدين كامل، وأن السلف استطاع أن يُقنن ويُفهم كل ما أُشْكِلَ في الدين، وبالتالي أي اجتهاد هو تجرؤ على السلف والدين. هذا المنطق المُنغلق على ذاته لا يُفهم على أنه شكل من أشكال المحافظة على الدين، بل هو شكل من أشكال الوعي الزائف الذي يمارس الجبرية والحتمية، ويرسم حياة الإنسان رسماً رياضياً. فالإتباع في نظره هو المنهج الناجح، بيد أن الإتباع دون وعي هو قتل مشروع الإنسان، لقد كان عمر بن الخطاب يخاطب تلك العقول المتحجرة بقوله: «إن أولادكم خلقوا لعصر غير عصركم». وهذا يعني أن منطق الالتزام منطق مرفوض من حيث إن قاعدة المباح والظني في الإسلام أشمل من دائرة القطعي. وعندئذ يبدأ كل عصر بفرض اجتهادات خاصة تتماشى وقيم العصر. إن فهم السلف مرتبط بثقافتهم التي اكتسبوها من وحي عصرهم، وبالتالي فكل تأويل واجتهاد نابع من ممارسة حرية الفهم. فهل يعقل أن أُقيد مصير أمة بالكامل بفهم زيد أو عمرو؟ إن التبعية للسلف تعسف تاريخي وقتل للذات، فهو يصور السابق (السلف) على أنه الكامل، واللاحق (الخلف) على أنه الناقص، وتلك هي الوصاية التاريخية، وكل وصاية ضد مشروع الحرية.

إن الدين عندما يُعزل عن تأويلات السلف، ويُقرأ كنصوص مستقلة، يمدّ الذات بقوة اختراق النصّ وفهمه، وبالتالي يفرض النصّ ذاته على الإنسان تحرير ذاته من الفهم الموجّه.

إن حركة التنوير والتثوير الديني في مطلع القرن التاسع عشر كانت تهدف إلى تحرير العقل من الجهل والتقليد. وتلك هي فعلاً بداية الوعي بالحرية كمشروع ديني قبل أن تكون مشروعاً فردياً أو اجتماعياً.

إن الحرية في الواقع المعاصر لا بد من أن تتجلّى من خلال تقديم فهم جديد للقرآن والسنّة، فهم لا يلغي ما سبق، بل يزيد ويضيف إليه ما استُغلق على السلف فهمه، ثم يتجلّى في ترقية الاجتهاد الديني وتفعيله على كل المستويات. إن الحرية في الوطن العربي لا يمكن أن يكتب لها النجاح كمشروع، إلا في ظل ثورة دينية كبرى، لأن الحرية من حيث القصد هي نتيجة ثورة ما.

لا يمكن للفلسفة أن تُؤسس الوعي بالحرية لدى المواطن العربي، نظراً إلى مكانتها النخبوية، وبالتالي فالفكر الديني هو العامل الرئيسي إذا وجّه إلى صالح الأمة. ويمكن أن نستشف ذلك من خلال التاريخ، فلقد ناضل ابن رشد، الفقيه

والفيلسوف، من أجل بناء مدينة تكون الغاية الكبرى فيها هي الإنسان: «إن ابن رشد يبحث عن مدينة الإنسان الكامل والناموس الفاضل، وعن المدينة التي يغيب عنها وحداني التسلط الذي أنهك العباد والبلاد، وأفسد النواميس والعقائد. مدينة بلا متكلمة ولا فقهاء العامة، بل بفلاسفة وعلماء دين متنورين، لا يجعلون ظاهر الشرع مقصدهم. إنها مدينة يجد فيها الإنسان نفسه، وتُؤمّن له الحرية والعدل، والمساواة الاجتماعية»[(١١)].

والقول السابق يرجعنا إلى فلسفة المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة قدسوا الحرية من منطق أن السياسة ارتبطت بالحتمية، ولكي نحررها من منطق: «أنا عليكم لأن الله أراد ذلك». كان لا بد من أن يفهم المسلم: «أنت تريد، ونحن نريد، وما يكون إلا ما نريد إذا كنا نعي حقاً معنى الوجود»، وبالتالي تصبح الإرادة جوهراً صميمياً في الإنسان، كما أن نظرية الكسب عند الأشاعرة تحاول أن تتوسط بين الحرية والجبر.

لقد كان أساطين الفقهاء والعلماء من دعاة الحرية، ومات بعضهم وهو يدافع عن الحرية ويقاتل في سبيل مبدأ سبحانه وتعالى: ﴿**لا إكراه**﴾[(١٢)].

لقد فهم ابن رشد «الحرية» من خلال دراسته مكوّنات العقل الإسلامي، وأدرك أن تهافت العقل راجع بالضرورة إلى تراجع الحرية في الوعي. إن الاستبداد والطغيان من أشد أعداء الحرية، وبالتالي فكل مشروع حضاري لا بد من أن يؤسس عتباته الأولى على معنى الحرية.

وابن رشد يربط بين نظرية الفعل ومفهوم الاستطاعة، فما دام الإنسان يستطيع فهو قادر على أن ينخرط في الحرية، وبالتالي ما دام قادراً فهو يريد، وبالتالي فإن إثبات وجود الإرادة هو إثبات لحرية الإنسان.

خامساً: ربيع الحرية بين أزمة الوعي وعنفوان الموت

على الرغم من الحالة السكونية لمفهوم الحرية في وعي الشارع العربي، نلاحظ أن الأنظمة العربية ذات الطابع القمعي في مجملها وجدت نفسها أمام مفاهيم براغماتية للحرية، ليس الغرض منها تحرير الشارع العربي من الأنظمة العربية الاستبدادية،

---

(١١) عبد القادر بوعرفة، **السياسة والمدينة من خلال الضروري في السياسة** (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٦)، ص ١٧٩.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

ولكن الغرض الحقيقي هو تفعيل موجة العولمة وأمركة العالم. فلقد أحدثت عملية أمركة العالم أزمة في مفهوم الحرية، إذ أصبح المواطن العربي متأرجحاً بين الحرية الثورية التي أفرزتها النزعات القومية، والحرية الغربية في موجتها الأمريكية الحالية. ولعل الثورة البرتقالية في أوكرانيا وغيرها من الثورات في عدة مناطق، التي خضعت لمنطق المجال الحيوي ضمن مشروع دمقرطة العالم، جعلت الشارع العربي يهفو إلى ثورة بلاستيكية زمن الربيع تُغير من الواقع المزري للمواطن العربي.

إن مصطلح «الحرية» في واقعنا العربي المعاصر يرتبط الآن أشد الارتباط بالمقولات السياسية ذات التوجّه الليبرالي، فالحرية المتداولة في الشارع العربي تتجه نحو تغليب النظرة الأمريكية التي تحاول تصدير مفاهيم، كرياح الحرية، وموجة الحرية، وثورات الحرية، والحرية وكرامة الإنسان، والحرية وجودة الحياة.. ومن أجل ذلك ربط الوعي العربي المستكين بين الحرية وتغيير الأنظمة، بل إن الصراع والصدام القائمين بين العالم الغربي والعالم الإسلامي يندرجان ضمن صراع القيم والأوهام، وخاصة قيمة الحرية، فالمشروع الليبرالي جعل من الحرية حصان طروادة من أجل الولوج بسهولة إلى قلعة القيم العربية بعد أن تعذر ذلك بأسلوب المواجهة. إذن، العولمة والحداثة لا تحملان قيماً إيجابية فحسب، لكنهما تحملان كذلك أوهاماً للآخر. يقول د. فهمي جدعان مبرزاً صراع القيم في زمن العولمة: «والقيمة المقصودة هنا على وجه التحديد الحرية بتجلياتها الأساسية: السياسية والفكرية والاعتقادية والاقتصادية، ومنها اشتقت، أو بها تعلّقت، قيم العقلانية والموضوعية والمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والمنفعة والرفاهية والخير العام... وحقوق الإنسان، وغيرها من القيم التي تمثل اليوم ماهية الثقافة الغربية وروحها»[١٣]. غير أن التجربة العراقية بالخصوص جعلت الوعي العربي المتأزم يكفر بمفاهيم الحرية، كما تحاول أن تصدرها أمريكا، لأن مشروع الحرية الأمريكية في العراق أنتج أسوأ ملامح التغيير المنشود، مما جعل الشارع العربي يفضل بقاء النظام الدكتاتوري على مشروع الحرية الأمريكي. إن ضريبة الحلم العربي توّجت بالدم المنهمر والمراق على معابد الطائفية والتدافع القطري. ولقد خرب حصان طروادة الدولة والمدينة، وقتل الإنسان بكل عنجهية ومكر.

لقد أصبحت الطائفية اليوم تنخر كيان الأمة الإسلامية، وإن كان الطغيان السياسي أحد أبرز العوامل المُنمّية لبذور الطائفية في كثير من البلدان العربية،

---

(١٣) فهمي جدعان، «متى تحين لحظة الحوار؟: بحثاً عن الإسلام الحضاري،» **العربي**، العدد ٥١٩ (شباط/ فبراير ٢٠٠٢)، ص ١٦٣، <http://www.balagh.com/mosoa/fekr/rz0q52c0.htm>.

كلبنان والعراق وغيرهما. ونحن نجزم أن ارتباط الدم والموت بالطائفية هو محصلة لشعور الأقليات عبر التاريخ، ذلك الشعور بالظلم والتهميش، وسلب الحقوق الطبيعية والمدنية معاً. وليس للطائفية حلّ سوى إقرار الحرية كمشروع وطني يهدف إلى مراعاة حقوق الطوائف والأقليات في الوجود المدني والسياسي: «فسح المجال القانوني والاجتماعي، لكي تمارس هذه الأقليات شعائرها الدينية بعيداً عن الضغوطات والتجاذبات. ومن الأهمية أن ندرك جميعاً أن من الحقوق الأساسية لكل إنسان أن يمارس عقائده وشعائره في مناخ من الحرية والاحترام والقانون»[١٤].

إن ما يحدث في العراق من انتهاك لحقوق الإنسان كان أساسه الأول هو شعور الطوائف المهمّشة بالاحتقار السياسي الذي ولد الاحتقان الاجتماعي. فوجدت أمريكا التربة مهيأة لزرع فلسفة الفوضى الخلاقة، التي حتى الساعة لم تزد المجتمع العراقي إلا توحشاً وامتهاناً للموت وسلب الحياة من الأخ. إنها القصة نفسها، قصة قابيل وهابيل، تتكرر باستمرار في تاريخ الآدميين.

لقد فشل المشروع الأمريكي في إنتاج نموذج دولة الحرية في الشرق الأوسط، وتحوّل الحلم الأمريكي في العراق بالخصوص إلى مقبرة للحرية أصلاً، إذ بات من الضروري تجاوز الحرية الأمريكية بمفاهيم يحتضنها المخيال العربي، وتجد في حناياه سكينة الإيمان. إن الواقع العربي يتجه صوب إعادة رسكلة المفاهيم الثورية في عصر التحرر العربي، كالناصرية والبعثية والقومية.. بغية التحرر من القوى الليبرالية.. لقد أصبح مفهوم الحرية مرتبطاً بالدم والموت.. إن تفجير الأجساد والعباد يعتبر في ذهن المُقاوم أعظم ممارسة لعملية التحرر.. لا يهم موت الناس، بل المهم إنتاج الرعب في نفس المحتل أو العميل السياسي. إن الحرية أصبحت في كثير من الأحيان مرتبطة بالموت.. بينما في الغرب الحرية مرتبطة بالحياة.. من هنا تكمن المفارقة الأخرى بين مفهوم الحرية الفردية المقدسة في الغرب ومفهوم الحرية الشمولية.

إن الوطن العربي لم يستطع أن يُوجّه وعيه نحو الإيمان بحرية الفرد، فليس هناك حرية للفرد خارج الجماعة أو الأمة، وبالتالي نلاحظ أن المجتمع العربي ما زال يحافظ على المفاهيم التقليدية للحرية المرتبطة بتحرير الأرض وطرد الغازي، وبعدها السكون... لقد كانت الحرية في الغرب تعني المعنى نفسه: تحرير مدينة من سلطة غازية، وليس تحرير الفرد من جملة الإكراهات بغية تفتيق قدراته

(١٤) محمد محفوظ، «الأقليات وجدليات الوحدة والحرية،» **الكلمة** (بيروت)، العدد ٣٣ (٢٠٠٠)، ص ٣٩.

الفكرية، لكنها تحوّلت بفعل التطور واتساع مجال حركة الوعي الفردي إلى ممارسة الحرية كتجربة فردية.

ويبقى مع ذلك وعي الحرية في كل المجتمعات التقليدية ذات الطابع البطريكي وعياً جمعوياً خالصاً يخصّ أرضاً تسمى وطناً، وشعباً يسمى أمة، بينما الفرد مجرد تابع للقبيلة والعشيرة، يتحرك وفق مدارها ويستكين وفق استكانتها.

ونحن نعلم أن الدراسات النفسية كان لها الفضل الكبير في انبلاج مفهوم الحرية الفردية، وبالتالي أصبح الفرد يعي أن ذاته تحتاج إلى حركة تحريرية من أمراض النفس وأشكال الكبت المكبّل للقدرات الفردية. لكن الشارع العربي لم تساعده المؤسسة على تطوير مفهوم الحرية الفردية، لأننا لا نمتلك مؤسسات التوعية بقدر ما نمتلك مؤسسات الاستعباد والاستبداد والرقابة والوصاية، فنحن نصنع الموت والخوف أكثر من قدرتنا على صناعة الأمل والحياة.

إن «ربيع الحرية»، كما حاول المشروع الأمريكي تمريره، لم يزد الوعي العربي إلا تراجعاً نحو المفاهيم التقليدية للحرية. لقد أصبح في خلد كل مواطن عربي أن الحرية في أسمى معانيها هي تحرير الأرض والشعب، وأصبحت الحرية الفردية من الكماليات لا غير.

إن الحرية، كحلم، تصطدم بالواقع المر الذي يفرزه الواقع العربي، فالمواطن العربي اليوم لا يشعر بالأمن، فتراه يغلق بابه ويحكم غلقه، ويضع السياج الحديدي على النوافذ والمداخل، ويتحاشى السفر والنزهة، ويخشى من التعبير أو التذمر، بل يخشى أحياناً أن يحلم بوطن ترفرف عليه راية الحرية. لقد أصبح حالنا، كما عبّر عنه توماس هوبز منذ عهود: «حينما يقوم الإنسان برحلة، يقوم بتسليح نفسه ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه. . .»[١٥].

سادساً: أفق الحرية بين المطالب والمقاصد

تفرض المقدمات السابقة طرح هواجس الوعي العربي المشروعة، والمتمثلة في مضامين الأسئلة المتردّدة في أغلب ما ينتجه المثقف الحركي المتمرد على واقعه

---

(١٥) نقلاً عن: محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

المتردّي، كسؤال: ماذا نريد؟ ما نهاية سؤال الحرية؟ وكيف نتمثل الحرية وعياً وسلوكاً؟

لا بد من أن ننطلق في فهم مسألة الحرية بعيداً عن كل المقدمات الميتافيزيقية الكبرى، أو التأويلات الغامضة، أو المطالب العويصة في أحاجي الفلسفة الشريدة. فالحرية، كما يقول المفكر الروسي برديائيف[١٦] مسألة لا يمكن أن نستخلصها من الوجود، أو أن نؤسّسها على الوجود. والقصد من ذلك أن الحرية في تجلياتها الأولى تنطلق من الشعور النفسي، وهو شعور غير ثابت، بل شعور ديناميكي متحرر من كل الإكراهات، فهي أقرب ما تكون إلى التوهّم الإيجابي، فالذات الشاعرة بالحرية شعوراً نفسياً يمكن أن تتحرر على مستوى الشعور، حتى في ظروف الجبر والإكراه، وتلك هي حقيقة الحرية. ونتفق مع فتحي التريكي حين يعالج مشكلة الحرية والتحرر ضمن مجال التعقُّل المستنير، وليس التوهم المتكوثر في فضاءات التثوير الاعتباطي، فالحرية والتحرر هما ثقافة ومشروع أمة تريد أن تكون معركتها التاريخية مع كل أشكال التبعية غير المشروعة: «أكاد أجزم أن قضية التعقل والحرية هي أساس كل القضايا المطروحة، لأنها ستنير السّبيل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي، وذلك إذا تحرر الإنسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تشدّه إلى طرح القضية طرحاً مغلوطاً، فيستمر عدم الانتباه إلى أساس فكرة الحرية في جوهرها، ويتوجّه بالدرس والتنقيب نحو الكيفيات والأنواع والنتائج فقط»[١٧].

إن توهّم الحرية ليس ضد الحرية، بل هو من صميم الحرية، فالمتوهّم بوجودها سيمارس ذلك التوهّم، ومن هناك يمكن أن نستشهد بفكرة المراهنة لدى الفيلسوف باسكال في مسألة الرب. وعليه، يمكن القول: لنراهن على أن الحرية موجودة على مستوى الشعور، فإن كانت موجودة فعلاً، فإننا لم نفقد شيئاً، بل اكتسبنا شعوراً فعالاً تكون نتائجه في صالح الذات والجماعة، وأما إذا كانت غير موجودة أصلاً، فنحن على الأقل ربحنا شعوراً بالتحرر من وهم الإكراه. والأمر يعود إلى مبدأ أن الحرية من حيث السؤال هي من المطالب العويصة والضرورية للبشر، وبالتالي فإن المطالب تفرض تحديد المقاصد.. لا نريد أن نوجه الحرية إلى منحنى فينومينولوجي، ولكن نريد من وراء ذلك أن نربط الحالة النفسية للفرد بالموضوعات التي تقتضي التحرر على مستوى الوجدان.

---

(١٦) نقولاي ألكسندروفتش برديائيف (١٨٧٤ ـ ١٩٤٨): فيلسوف روسي.

(١٧) التريكي، **العقل والحرية: دراسة في التعقلية**، ص ٨.

إن السؤال العربي عن الحرية لا نريد أن نضعه ضمن المقولات الفلسفية، بل نضعه ضمن الممكنات الحياتية. إنه سؤال بسيط في مضمونه الهاجسي: «أي كيف أعيش حراً؟». ولعله ينطلق من هاجس كانط ذاته حين قال: ليس المهم أن نفهم الحرية، بل المهم كيف نعيش أحراراً. وسأبيّن ذلك بمثال بسيط هو أن سؤال الحرية لا يختلف عن سؤال السعادة، فالإنسان الذي توهّم السعادة في تعذيب الجسد لا يرى اللذة إلا في ممارسة أبشع أنواع التعذيب، وعندئذ لا يمكن أن نُفهمه خطأ تصوره، عكس الذي يرى أن السعادة في تحقيق الرغبة واللذة. إننا في موضوع السعادة نتعامل مع شعور خاص وخالص، وكذلك ينبغي أن نتعامل مع موضوع الحرية.

لم يكن الفيلسوف سبينوزا من أنصار الجبرية، كما هو في المقرّرات الدراسية، بل فهم الحرية على أنها حالة شعورية حدسية، فالإنسان قد يصبح نتيجة حدسه الشعوري حراً أو مجبراً، فالحجر لو امتلك شعوراً عند سقوطه من عل لظن أن سقوطه من ذاته وليس تابعاً لقانون الجاذبية. والمهم في المثال أن الشعور هو الذي يعطي للموضوع وجوده العيني.

إننا فعلاً نحتاج في الوطن العربي اليوم إلى هذا الوهم الخلّاق، فلو اعتقد كل مواطن عربي أن أفعاله من ذاته، لكان بالإمكان تغيير كثير من الأشياء بفعل الوهم. يصبح حالنا كحال الفلاح الذي قدمه فولتير في قصصه الرائعة، فلقد زعم أن فلاحاً كانت له مزرعة جميلة، وله ثلاثة أبناء أشداء، غير أن الكسل أخذ منهم حظاً وافراً، فلما دنت ساعته خشي ضياع المزرعة، فقال لبنيه إني دفنت في أصل شجرة من أشجار الحديقة كنزاً ثميناً، فابحثوا عنه. ولما مات طفق الإخوة من طلوع الفجر يبحثون عنه، فلم يجدوا له أثراً، غير أن النتيجة التي توصلوا إليها أن الكنز الثمين هو في ما قاموا به من إصلاح أصول الشجر بالتنقيب ونزع الحشائش الضارة. ونحن ما أحوجنا إلى أن نماثل موضوع الحرية بموضوع الكنز. قد يقول البعض إننا بهذا نمارس جرم طمس الذات والكذب على العقل العمومي، لكننا نقول: أيهما أشد جرماً الوهم الذي تصنعه الطغم أم الوهم الذي تصنعه النخب؟

إن السلطة والأنظمة العربية، عن طريق إعلامها وأبواقها، قد أدخلت في شعور المواطن العربي كونه مواطناً سيداً وحرّاً وعزيزاً، وفي الوقت نفسه ركبت في ذاته الشعور بالخوف من النظام، مما أدى إلى السكون الذي نلاحظه يشلّ المواطن العربي عموماً. فأيهما أمام العدالة السماوية يعدّ مجرماً، المفكّر الذي يريد

أن يقوّي الشعور بالحرية، ولو بالتوهم الإيجابي، أم السياسي الذي يريد أن يجعل من شعبه قطعان ماشية تنقاد لرغباته بالقهر؟

لقد أوضح القديس أوغسطين مسألة الشعور بالحرية في ذات آدم (عليه السلام) من خلال الأحوال الثلاث قبل وفي أثناء وبعد فعل المعصية. فآدم الإنسان في الحالة **الأولى** تملّكه قبل الخطيئة شعور بالحرية نحو المعصية، وترجمها بالتصميم والعزم على الأكل من الشجرة الممنوعة (الشر)، وذلك الشعور هو الذي ظلّ يولد الحرية الميتافيزيقية التي تجنح بأبناء آدم إلى القول بحرية الإنسان في أن يفعل ما يشاء (الشهوة، الرغبة، اللذة). والحالة **الثانية** تجسدت في ممارسة فعل الأكل، أما الحالة **الثالثة** فهي إرادة قبول العقاب والمسؤولية، وتلك هي لحظة الشعور بالحرية الخيرية.

ينبغي أن تكون الحرية ذات فهم مزدوج، فالإنسان يستطيع بفهمه وشعوره أن يجعل من الحرية وسيلة للخير ومساندة الحق، كما يستطيع أن يجعل منها وسيلة لتحقيق الشر. قد لا نتفق مع القديس أوغسطين حين ينسب الحرية الميتافيزيقية إلى قصدية الشر. لقد كانت حريته الأولى، حسب القرآن، ليس في لحظة المعصية، بل في لحظة تعليمه للملائكة أسماء الأشياء ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾[18]، فلما مارس فعل التعليم كانت آية وحجة على الملائكة ﴿**فلمّا أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنّي أعلم غيب السّماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون**﴾[19]. وكانت نتيجة ممارسة الحرية ضمن مجال العلم أن الله زاد من نطاق حريته ﴿**وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة**﴾[20]، فأصبح كل ما في الجنة تحت تصرف إرادة آدم، ولم يكن المنع بالأمر إلا في نطاق ضيق ﴿**ولا تقربا هذه الشجرة**﴾. لقد أمر الله آدم أن لا يأكل من تلك الشجرة ولكن لم يجبره أو يقيّد حركته، بل ترك له مبدأ تقرير المصير، فما كان من آدم إلا أن انقاد إلى وهم الخلود والبقاء ﴿**ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً**﴾[21]. إن العزم المقصود هو عزم اللحظة الكبرى، فآدم لم يستطع أن يمارس حرية الصبر والامتثال، لكنه في المقابل مارس عزم الوهم واللذة وشهوة البقاء.

ولقد ورثنا عن أبينا آدم التأرجح بين إرادة العزم ووهمه، فنوح وإبراهيم

---

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣١.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٣.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٥.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ١١٥.

وموسى وعيسى (عليهما السلام)، ثم محمد (ﷺ)، حققوا العزم الإلهي الذي أراده الله أن يكون في الإنسان، لكن العزم الشيطاني حققه فرعون وهامان وقارون وغيرهم.

ولا بد من أن نفهم أن المواطن العربي ليس مجبولاً بالضرورة على الخنوع والخضوع، بل هو مجبول على استقلالية الذات والقدرة على الاختيار، بيد أن الإكراهات الخارجية هي التي حولته إلى كائن سلبي مُستولى عليه، وبالتالي مغلوب على أمره. هذه الظاهرة تشبه ظاهرة استحمار الإنسان للحمير، ومثلما يصبح الحمار مستحمراً يصبح الإنسان كذلك. ولقد شرح سبينوزا عملية الاستيلاء والاستعباد على النحو التالي: «يستولي شخص على آخر إذا كبّله بالسلاسل، أو إذا استحوذ على سلاحه ومنعه من وسائل الدفاع عن نفسه أو اللوذ بالفرار، أو إذا زرع في قلبه الرعب، أو إذا أغراه بحسناته حتى أصبح يستجيب لرغبات مولاه بدلاً من الاستجابة لرغباته الشخصية، ويعيش على مقتضى حكم سيده، لا على مقتضى حكمه الخاص. . .، أما أن يستولي على غيره بالطريقتين الأولى أو الثانية فإنما هو يستولي على جسمه، لا على عقله، أما الذي يستولي على غيره بالطريقتين الثالثة أو الرابعة فهو يستولي على عقله وجسمه معاً، ويبقى الفرد نفوذه عليهما بقاء الخوف أو الأمل، فإذا زال هذان الشعوران، أصبح المستولى عليه وليّ أمر نفسه»[٢٢].

إننا من خلال هذه القراءة الميسّرة نريد أن نثبت أن الحرية ليست ممارسة يومية، بل هي ممارسة تتجلّى في لحظات من عمرنا فقط. إنها تلك اللحظات التي يبلغ فيها الوعي قمته والشعور ذروته، هي تماماً، كما قال الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون، الحرية الحقيقية، هي شعور عميق قد يشعر به بعض الذوات في لحظات نادرة (الأنا العميق). أما الشعور المزيّف بالحرية، فهو ما يفرزه الشعور السطحي، وهو الأكثر شيوعاً في حياة البشر (الأنا السطحي).

إذن، نحن نريد من خلال وحي الشارع العربي أن نجعل من سؤال الحرية شعوراً عميقاً في لحظات تسمية الأشياء بأسمائها. لا نريد أن يكون الشعور الحرية وليد الأنا السطحي المترع بالشعارات والدعوات. إن الحرية، كما يتمثلها الشارع العربي، ما زالت وليدة الشعور السطحي، سواء من خلال اللحظة الثورية المُمجّدة للدم المراق على معابد أصنام التاريخ، والمستمدة من عزم قابيل على قتل هابيل، أو هي وليدة اللحظة الإغرائية التي تمارسها أمريكا والمؤسسات الغربية. إنها تشبه

---

(٢٢) باروخ سبينوزا، **كتاب السياسة**، ترجمة وتقديم جلال الدين سعيد (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٩)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

لحظ الغواية، كما حدث ليوسف (عليه السلام) مع امرأة فرعون. فهل يكون الشعب العربي ممتلكاً لإرادة الرفض، رافضاً الغواية التاريخية، أم يذهب مع منطق «هيت لك» ويمارس الغواية في أعتى صورها؟

ولا نريد من جهة أخرى أن نعيش في الألفية الثالثة ونحن ندور في الحالة الطبيعية التي طلّقها الإنسان منذ عصور خلت، والدليل على سيطرة الحالة الطبيعية هو وجود مظاهر الظلم والقهر وانعدام المشاعر الإنسانية، أو كما وصفها هيغل: «إن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروّض والأعمال والمشاعر اللاإنسانية...»[٢٣].

والحالة المدنية هي عكس الحالة الطبيعية، تسود فيها المشاعر الإنسانية وقيم الحرية والمواطنة، وتُحترم فيها المواطنة وحقوق الإنسان، فما أشقى الإنسان العربي وهو يرى نفسه في عصر التمدن ما زال من حيث قيم العيش يخضع لقوانين الغاب والطبيعة.

إن من جملة المقاصد المرتبطة بمطلب الحرية تمكين الإنسان والجماعة من ممارسة حقهما الشرعي في اتخاذ القرارات داخل الدولة لوحدة المصير والغاية، وليس بالضرورة أن تكون المشاركة في صنع القرار ملزمة لاختلاف وجهات النظر، ولكن التمكين السابق يعطي للمواطن الشعور بالمواطنة، وأنه كائن له حيّز في الوجود. لقد ناضل السفسطائيون قديماً من أجل الحرية، واعتبروا أن الحرية هي جوهر الإنسان، وجعلوا علامة الحكم الراشد هو مدى مشاركة الجميع في صنع القرار عن طريق المداولة: «إن هاجس مدينة كل المواطنين تظهر في فلسفة بروتاغوراس، الذي أكد على ضرورة قيام السياسة على فكرة المواطن السَّيد. فالمواطن السيّد لا يعيش إلا في نظام سياسي مشيّد على الحرية والمساواة، وما دام يمتلك صفة العقل والغنى فهو مؤهل بالضرورة للحكم ضمن مبدأ المداولة والشورى (Délibération) التي تفرض ضرورة ارتباط القرار السياسي برأي جماعة المواطنين»[٢٤].

والمقصد الآخر هو تحرير الإنسان من أوهام التحرر المعاصر، المرتبط في أغلب الأحيان بالحرية المطلقة للأفراد في أن يفعلوا ما يشاؤون، وتلك هي الحرية

---

(٢٣) نقلاً عن: إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز: فيلسوف العقلانية** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٢٨.

(٢٤) عبد القادر بوعرفة، **مقدمات في السياسة المدنية** (الجزائر: رياض العلوم للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٨٧.

الكاذبة التي تسلّلت إلى فكرنا عن طريق الآخر، وبالتالي نحن أمام حالة تحرّر من ظاهرة تحرّر. إنه صراع بين مفهومين للحرية: مفهوم عبثي قائم على سلطة الذات، وآخر أخلاقي قائم على سلطة الضمير وروح الجماعة. ولقد حاول حسن حنفي أن يستشهد بأفكار الفيلسوف فخته ليوجّه الرأي العام العربي إلى ضرورة فهم الحرية في عمقها: «التحرر المباشر وغير المباشر من السلطة، من غريزة العقل واللامبالاة، تجاه الأشياء في عصر الإباحية والانحلال، وهي حالة الخطيئة المستمرة، وهو ما يعادل الفعل الفلسفي والأخلاق السامية»[٢٥].

إن الغرب انحرف عن المفاهيم الأصيلة للحرية التي شيّدها عصر الأنوار بالخصوص، وبات من الضروري فهم أن الغرب نفسه يدور في متاهات الحرية. كما لا يجب الاعتقاد بأن الحرية في الغرب وصلت إلى منتهاها، وأن الإنسان الغربي يتمتع بالحرية، كما هو مروّج له في الإعلام ووسائل الدعاية. لقد تحوّل الإنسان الغربي في زمن التكنولوجيا والعولمة إلى مجرد رقم في معادلة رياضية، فهو وإن كان تخطّى بعض القيود التاريخية، ما زال يرزح تحت قيود خفية. ولنستمع لجون ماري جوينو، وهو يتساءل عن معنى الحرية: «ما هي الحرية في عالم محكوم بالقواعد، وكيف تحدّ السلطة من سلطتها في عالم يخلو من المبادئ؟ . . منذ قرنين ونحن في أوروبا نربط بين فكرة الديمقراطية وفكرة الحرية، لكن الحرية لها معنيان شديدا الاختلاف: فقد كانت تعني الحق لمجموعة بشرية ما في أن تمسك مصيرها بيدها، وهي أيضاً تعني حق كل إنسان في أن يأمن من سوء استعمال السلطة، بما يضمن ألا تنسحق القلّة تحت وطأة الأغلبية»[٢٦].

وفي خاتمة المقال، لا يسعنا إلا أن نهيم بالحرية، وعياً وممارسة، وأن نحلم بأن يكون الوطن العربي وطن الحريات والحقوق، وبأن تكون فلسفته المستقبلية هي فلسفة الكرامة وجودة الحرية، لأن الحياة الكريمة لا تُفهم خارج مجال الحرية والتحرّر. فيا أيها الساسة . . . رجاء، نحن بحاجة إلى قليل من الحرية . . . فضعوا سياطكم ومسدساتكم وكلماتكم القاتلة في بؤر النسيان.

---

(٢٥) حسن حنفي، **فيشته: فيلسوف المقاومة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٤٧٠.

(٢٦) جون ماري جوينو، **نهاية الديمقراطية**، تعريب ليلى غانم (بيروت: دار الأزمنة الحديثة، ١٩٩٨)، ص ١٠٧.

الفصل السابع

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد لعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـــ ١٩٠٢) قـــراءة جديـــدة(*)

حسن حنفي

أولاً: الاستبداد في الفكر العربي المعاصر

إن قراءة الفكر العربي لذاته هي في الوقت نفسه تجديد له، ربطاً للماضي بالحاضر، والحاضر بالماضي بعد ما يقرب من قرن من الزمان. فقد تغيرت الظروف، منذ فجر النهضة العربية الإسلامية الأولى في القرن الماضي إلى ردّة هذا القرن، وربما فجر النهضة العربية الإسلامية الثاني في مطلع القرن الجديد. فقد اكتملت الدورة الأولى في الفكر العربي الحديث على مدى قرنين. وبدأت الدورة الثانية للفكر العربي المعاصر بداية بهذا القرن. وإذا كان الاستعمار الغربي هو الدافع إلى النهضة الأولى، فإن الصهيونية الاستيطانية في فلسطين هي الدافع إلى النهضة الثانية.

وإذا كان تحرير الأرض ومقاومة الاستعمار والصهيونية هما الغالبان على النهضة الأولى، فإن الدفاع عن الحرية والديمقراطية، حرية الفرد وديمقراطية الحكم، هو الغالب على النهضة الثانية. كان مشروع الأفغاني الإصلاحي، الإسلام

(*) نشرت هذه الدراسة في: **الكتب: وجهات نظر**، السنة ٤، العدد ٣٧ (شباط/ فبراير ٢٠٠٢)، ص ٢٤ ـ ٣١.

في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل. فقد تحقق النصف الأول منه في النهضة الأولى، وما زال الفكر الغربي المعاصر يحاول تحقيق النصف الثاني منه في النهضة الثانية، بالرغم من صعوبة المخاض والأزمة الراهنة، وغياب الرؤية، والعجز[1].

وقضية الحرية والديمقراطية ليست مجرد نظم ملكية أو عسكرية تجعل الحكم وراثة أو شوكة، وليست مجرد قوانين استثنائية مقيدة للحريات، وليست مجرد أحكام عرفية، وقوانين طوارئ، وأجهزة أمن وتجسس، واعتقالات وسجون، وتزييف للانتخابات، وتأليه للفرد، فلا فرق بين الله والسلطان في الوعي السياسي، وتعددية حزبية شكلية لحساب الحزب الحاكم أو حزب واحد حاكم يستبعد كل أشكال التعددية وتداول السلطة. القضية أصعب من ذلك بكثير؛ إذ تمتد جذورها إلى عمق الموروث الثقافي بعد أن ترسخ في الثقافة الشعبية وأصبح جزءاً من الوعي القومي.

فأزمة الحرية والديمقراطية في واقعنا المعاصر إنما تمتد جذورها إلى الموروث الثقافي في الوعي القومي، وما تبقى فيه من تصور هرمي أو مركزي أو رأسي للعالم، يعطي الأعلى ما يسلبه من الأدنى. الأعلى يأمر والأدنى يطيع، كما هو معروف في الثنائيات التقليدية الموروثة التي تحدد العلاقة بين طرفين، بين الأعلى والأدنى وليس بين الأمام والخلف، في محور رأسي وليس في محور أفقي، مما ساعد على خلق المجتمع الأبوي الممثل في شخصية «سي السيد»[2]. ولا يعني ذلك إغفال باقي العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فهناك تفاعل بين العوامل المادية والمكونات الثقافية في الوعي الفردي والوعي الجمعي، في ثقافة الفرد والتصور الجماعي للعالم.

ثانياً: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

ومن المساهمات الأولى في رصد هذه الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في الوجدان العربي المعاصر **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** لعبد الرحمن

---

(١) وذلك باستثناء بعض الدول مثل ماليزيا وإيران والمقاومة في جنوب لبنان وفي فلسطين والشيشان وكشمير.

(٢) انظر: حسن حنفي: «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩)، ص ١٣٠ ـ ١٣٩، و**الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ج ٢: **الدين والتحرير الثقافي**، ص ٩٩ ـ ١١٨.

الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢). وهو من أجمل العناوين وأكثرها دلالة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. يتجه مباشرة نحو الموضوع، الحرية والديمقراطية، في صيغته النافية، الاستبداد والاستعباد[٣]. يجمع بين النظر والعمل، بين البحث عن طبائع الاستبداد والبحث عن مصارع الاستعباد، أي طرق التخلص منه. وهو بحث في الماهيات، أي في الجذور والطبائع أكثر منه بحثاً في الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وهو بحث فلسفي وليس بحثاً اجتماعياً. محرره وليس مؤلفه الرحالة ك وليس المفكر والمصلح والعالم الكواكبي. فالرحالة هو الذي يستمد فكره من تجاربه ومشاهداته وليس من المصادر المدونة القديمة.

والرمز ك يعني أن أي رحالة قادر على الوصول إلى النتائج نفسها بوصفها خبرة جماعية مشتركة، وربما حماية لنفسه وتستراً من حكام الطغيان[٤]. ويعترف هو بهذين المصدرين، «منها ما درسته ومنها ما اقتبسته»[٥]. ولا يشير إلى مصدر الاقتباس بل يكتفي بذكر «المؤرخين المدققين»، «المدققين»، «المدققين السياسيين»، «العلماء الآثاريين»، «بعض الحكماء»، «أحد المحررين السياسيين»، «المحررين»، «أهل النظر في أحوال البشر»، «المتأخرين من أهل أوروبا»، «المتأخرين من الشرقيين»، . . . الخ، ولكن الكواكبي يعيد قراءة الوافد لإعادة توظيفه في تنظيره المباشر للواقع، وكأن الوافد الخارجي يصف الواقع المحلي، لا فرق بين واقع أوروبا وواقع الشرق. فالاستبداد واحد، لا فرق بين أباطرة أوروبا وقياصرتها وخلفاء بني عثمان. لا فرق بين الآخر والأنا. لا يقصد حكماً بعينه بل يقصد فقط تنبيه الغافلين إلى الجذور التاريخية للداء الدفين.

والكتاب مصدّر ببيت شعري وشطر أو بشعر منثور يدل على أنه كلمة حق وصيحة في واد، مثل يوحنا المعمدان. إن ذهبت اليوم مع الريح فإنها في الغد تكون ريحاً قادرة على اقتلاع أوتاد الطغيان[٦].

---

(٣) عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي: مع دراسة عن حياته وآثاره** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠)، ص ٣٢٨ ـ ٤٣٨.

(٤) «وأنا المضطر للإكتتام حسب الزمان». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٥) وهو الكاتب الايطالي الفييرى فيتوريا (Alfieri Vittoria).

(٦) كلمة حق وصيحة في واد إن ذهبت اليوم مع الريح

فقد تذهب غداً بالأوتاد

انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

والكتاب يشمل مقدمة وتسعة عناوين أشبه بالأبواب والفصول. فبعد البسملة والحمدلة تشير المقدمة إلى ظروف تأليف الكتاب، وأنه من أواخر مؤلفاته عام ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م[٧]. نشره مقالات في بعض الصحف المصرية في عهد عباس حلمي الثاني، ولا ضير في مدحه أسوة بالقدماء، ربما طبقاً للقول المأثور «وداوني بالتي كانت هي الداء». ثم جمعه في كتاب متوجهاً إلى الناشئة العربية، المعقود عليها آمال الأمة. لذلك أتى الأسلوب سهلاً، والفكر واضحاً، أشبه بالمقال الصحفي منه بالبحث الفلسفي، وبالخطاب العام للناس منه إلى الخطاب الخاص للمتخصصين[٨].

كما تضع المقدمة الكتاب في علم السياسة الموجود لدى كل الأمم المتمدينة، وهو علم شامل يضم فنون التاريخ والأخلاق والأدب والحقوق. برز فيه الرومان الجمهوريون أجداد الإيطاليين الحاليين. وكتب فيه غريغوريوس اليوناني رسائله. وفي فارس كتبت **كليلة ودمنة** سياسية أخلاقية، وفي الثقافة الإسلامية **نهج البلاغة** و**كتاب الخراج** بين الدين والسياسة. وواضح قلة معلومات الكواكبي في التراث السياسي الإسلامي الذي يتجاوز ما ذكر بكثير.

ويضع علماء الإسلام في القرون الوسطى مع أنهم عاشوا الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي الأول، طبقاً لتحقيبها الخاص خارج تحقيب الحضارة الغربية. ألّف فيه علماء الإسلام ممزوجاً بالأخلاق مثل الرازي والطوسي والغزالي والعلائلي، كما كان الحال عند الفرس، وممزوجاً بالتاريخ عند ابن خلدون وابن بطوطة على طريقة المغاربة.

ويسمي علماء الإسلام في عصر الإصلاح الديني في نهاية الفترة الثانية من الحضارة الإسلامية، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى، وبداية الثالثة، المتأخرين من الشرقيين في تركيا الذين لهم تأليف في علم السياسة مستقلة وممزوجة، مثل أحمد جودت باشا، وكمال بك، وسليمان باشا وحسن فهمي باشا. والعرب قليلون مقلون باستثناء رفاعة بك، وخير الدين باشا التونسي، وأحمد فارس، وسليم البستاني، والمبعوث المدني. فالأتراك كانوا في

---

(٧) على عهد عزيزها ومعزها حضرة سمي عم النبي العباس الثاني، الناشر لواء الحرية على أكناف ملكه. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٨) «وإني تخيرت أن أتكلم في هذه المواضيع إجمالاً واقتضاباً على أسلوب شبيه بالخطابة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

دولة الخلافة، والعرب كانوا في الأطراف. هذا بالإضافة إلى ما كتبه العرب في الصحف والمجلات.

أمّا المتأخرون من أهل أوروبا، أي المتأخرون بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية والمحدثون بالنسبة إلى الغرب، فهم الذين توسعوا في علم السياسة، وألفوا فيه المجلدات الضخمة؛ دون أن يذكر أسماء المؤلفين أو المؤلفات[٩].

وتبدأ مباحث الموضوع على نحو تساؤلي حول طبيعة الاستبداد، وأن المستبد شديد الخوف، واستيلاء الجبن على رعية المستبد، وأثر الاستبداد في الدين والعلم والمجد والأخلاق والتربية والترقي والمجد والمال، وأعوان المستبد ومن يتحمل الاستبداد وكيفية التخلص منه واستبداله[١٠].

ولا توجد إجابات واحدة عن هذه الأسئلة، بل تتعدد الإجابات تشخيصاً للداء واقتراحاً للدواء عند فريقين: أهل النظر والكلام: المادي، والسياسي، والحكيم، والحقوقي، والرباني، وأهل العزائم: الأبي، والشهم، والمتين، والفدائي (المفادي). فعند المادي الداء القوة والدواء المقاومة. وعند السياسي الداء استعباد البرِية، والدواء استرداد الحرية. وعند الحكيم الداء القدرة على الاعتساف، والدواء الاقتدار على الاستنصاف، وعند الحقوقي الداء تغلّب السلطة على الشريعة والدواء تغليب الشريعة على السلطة، وعند الرباني الداء مشاركة الله في الجبروت، والدواء توحيد الله حقاً. أمّا أهل العزائم، فعند الأبي الداء مد الرقاب للسلاسل، والدواء الشموخ عن الذل، وعند الشهم الداء التعالي على الناس باطلاً، والدواء تذليل المتكبرين، وعند المتين الداء وجود الرؤساء بلا زمام، والدواء ربطهم بالقيود الثقال، وعند الغدائي الداء حب الحياة والدواء حب الموت[١١].

ثالثاً: ما هو الاستبداد؟

الاستبداد لغة هو الاستئثار بالرأي دون مشورة. ويقصد به استبداد الحكومات خاصة، وعند السياسيين هو تصريف فرد أو جماعة في حقوق الناس بلا خوف تبعة أو مساءلة. وله ألفاظ مشابهة مثل: استعباد، اعتساف، تسلط، تحكم. وتصبح صفات لأشخاص مثل: مستبد، حاكم بأمره، حاكم مطلق، ظالم، جبار. أمّا

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٣٧ ـ ٣٤١.

المستبَد بهم فهم أسرى، أذلاء، مستصغرون. وفي مقابل الألفاظ المرادفة للاستبداد هناك شرع مصون، حقوق محترمة، حس مشترك، حياة طيبة. وفي مقابل صفات المستبدين، عادل، مسؤول، مقيد، دستور. وفي مقابل المستبد بهم: أحرار، أباةُ، أحياء، أعزاء.

والاستبداد معنًى صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا حساب أو عقاب أو قيد. وأشكالها كثيرة، الغلبة أو الوراثة وربما الدستور الذي لا ينفَّذ. وتشارك كلها في غياب الرقابة والمحاسبة(١٢). ولم تستمر حكومة مدنية مسؤولة أكثر من نصف قرن باستثناء الحكومات في إنكلترا بسبب يقظة الإنكليز والحكومات البدوية التي تهرب عشائرها في حالة الضيم(١٣).

وقد صور الحكماء المتأخرون المستبد على أنه يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم. يرى الرعية كالغنم لا يود منها إلا الطاعة والتذلل والتملق. هو عدو الحق والحرية، يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجزاً أمامه. وهو مستعد بالفطرة للخير والشر، والرعية تتركه للشر وتتنازل عن دورها في دفعه نحو الخير.

وربما كان تعريف الاستبداد في حاجة إلى مزيد من التحليل النفسي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والقانوني والأيديولوجي. ربما آثر الكواكبي ترك ذلك فيما بعد في فصوله السبعة التالية عن الدين والعلم والمال والأخلاق والتربية والمجد والترقي. ومع ذلك فالمستبد لديه عقدة نفسية، إحساس بالضعف يتحول إلى قوة، وعقدة نقص تتحول إلى عقدة عظمة، كما هو الحال في القاتل الذي لا يستطيع قتل ذبابة.

وينتمي إلى طبقة اجتماعية دنيا يعوضها بالصعود السريع إلى الطبقة العليا عن طريق الاستبداد. وهو عقائدي يمتلك الحقيقة المطلقة، يرى في استبداده خلاص الناس من حكم البشر تحقيقاً للحاكمية وتطبيقاً للشريعة الإسلامية. فهو المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وهو الفقير الذي يريد أن يتحول إلى غني عن طريق الاستبداد وليس عن طريق الكسب المشروع. وهو الذي

(١٢) يضرب المثل بخلافة عثمان بن عفان، والجمهورية «الحاضرة» في فرنسا في مسائل النياشين وبنما ودريفوس.

(١٣) يضرب المثل بملوك تبّع وحِمْيَر وغسان التي لم تعرف حكم الاستبداد.

يريد أن يشرع للاستبداد بالقانون. فالتحليل اللغوي والنظري لا يكفى لتحديد الاستبداد وظروف نشأته.

رابعاً: الاستبداد والدين

وهو الاستبداد الديني. ويعتمد الكواكبي هنا على مادة وافدة من الغرب، رأى المحررين السياسيين من الإفرنج على نشأة الاستبداد السياسي من الاستبداد الديني أو على الأقل العلاقة بينهما، وهو رأي صائب فيما يتعلق بالدين التاريخي القديم كاليهودية والمسيحية، في القسم التاريخي من التوراة والرسائل المضافة إلى الإنجيل[١٤]. وهو غير صائب في الجوانب التعليمية الأخلاقية في الديانتين؛ فالدين يدعو البشر إلى الاستسلام لقوة هائلة تعلم كل شيء، وتقدر على كل شيء، ويخافها البشر. ثم يقوم المستبد السياسي على هذا البناء النفسي للدين ويتمثل الله بحيث لا يعود فرق بين الله والسلطان[١٥]. قصر المستبد هو هيكل الخوف. والملك الجبار هو المعبود، وأعوانه هم الكهنة. ومكتبته المذبح المقدس. والأقلام هي السكاكين. وعبارات التعظيم هي الصلوات. والناس هم الأسرى الذين يقدمون القرابين[١٦].

ثم جاءت البروتستانتية فكانت دفعاً نحو الحرية أكثر من الكاثوليكية. فالإصلاح الديني شرط الإصلاح السياسي. لذلك ازدهرت الديمقراطية في إنكلترا التي تبنّت أحد فروع البروتستانت وهي الأنغليكانية.

وقد بدأ حكماء اليونان ذلك من قبل حين بشروا بعقيدة الشرك في الألوهية لمقاومة الاستبداد السياسي. فهناك صلة بين تعدد الآلهة عند اليونان، كما هو الحال في الأساطير، وبين الديمقراطية عند اليونان. وقد استمد اليونان هذه التجربة من الأشوريين الذين أخذوها من المصريين. فللعدالة إله، وللحرب إله وللبحار إله، وللأمطار إله توزيعاً لقوى الألوهية على أكثر من إله، وإله الآلهة الحكم بينهم حين الخلاف والترجيح بين آرائهم. وقد تم التعبير عن ذلك بصور أدبية ساحرة وأساليب بلاغية بديعة حتى اشرأبت النفوس بها، مما سهل بعد ذلك على الجبابرة التنازل عن جبروتهم لأن ما يحدث في السماء أولى أن يحدث على

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٢ ـ ٣٥٢.
(١٥) حدث لك في فرنسا وفي روسيا.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

الأرض. وانصاع الملوك مكرهين. وقامت مدن أثينا وإسبرطة على هذا الأساس. وسارت اليونان مسار الرومان، وازدهرت ديمقراطية الرومان. وكل نظم جمهورية أو ملكية مقيدة إنما ترجع إلى هذا العهد القديم.

ومع ذلك فالتشريك بالرغم من فائدته العملية باطل نظرياً. وضرره أكثر من نفعه. لذلك قاومه الدين، اليهودية والنصرانية والإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن. فقد فتح التشريك باباً للمشعوذين ومدعي الألوهية. وبدلاً من أن يكون وسيلة للقضاء على الاستبداد السياسي أصبح وسيلة لتشريعه باسم الدين، وأضفى على السلطان صفات الألوهية فأفسدت إسرائيل التوحيد بتأليه بعض الأسباط الملوك والأحبار. وأفسد النصارى التوحيد بتعظيمهم وتقديسهم الرهبان والقديسين بل وتأليه المسيح (عليه السلام) وأمه، والوقوع في التشبيه والتجسيم بدلاً من فهم لغة الأبوة والنبوة فهماً مجازياً. وبدأ ذلك بولس في رسائله ويوحنا في رؤيته وإنجيله ورسائله. وهو ما لاحظه النقاد الغربيون للكتب المقدسة، والنقاد المسلمون مثل ابن حزم وابن تيمية، في تطور العقيدة النصرانية.

ولا ينطبق ذلك على القرآن في رأي الكواكبي بل ربما على الممارسات العملية للمسلمين حكاماً ومحكومين. ومع ذلك من السهل على المستبد إيهام العوام بأن لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، بين الفعّال المطلق والحاكم بأمره. كلاهما ﴿**لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون**﴾[١٧]، بين المنعم وولي النعم، بين جل شأنه وجليل الشأن. بل لقد ادعى بعض المستبدين الألوهية وتصوروا أن الله هو المستبد الأعظم، والاستعانة بالدين على ظلم المساكين. فالدين «أفيون الشعب»[١٨].

لذلك جاء الإسلام ليجعل من عقيدة التوحيد وليس التشريك أساساً نظرياً للحرية والشورى، بين الديمقراطية والأرستقراطية. ومارسه الخلفاء الراشدون وبعض حكام المسلمين بعدهم مثل عمر بن عبد العزيز والمهتدي العباسي ونور الدين الشهيد. فكانوا نماذج للحكم الذي يقوم على الحرية والعدالة، والمساواة بين الحاكم والمحكوم في الرأي والنصيحة وفي الكسب والمال جمعاً بين الحرية والاشتراكية. والقرآن مملوء بالآيات ضد الاستبداد، إحياء للعدل والمساواة وإعطاء

---

(١٧) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٢٣.

(١٨) والنماذج من أبناء داود، وقسطنطين، وفيليب الثاني الإسباني، وهنري الثامن الإنكليزي، والحاكم الفاطمي، والسلاطين الأعاجم المنتصرين لغلاة الصوفية.

نماذج من قصص الأنبياء، بلقيس وقومها وموسى وفرعون[١٩]. وهناك آيات مباشرة تحض على الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحذر من الاستبداد في الرأي، كما نبّه الحديث على ذلك[٢٠].

ثم ترك المسلمون أصول دينهم وأخذوا أقوال غيرهم، واقتبسوا مقام البابوية واحترام الأعاظم وطاعة الكبراء طاعة عمياء، وقاموا مقام البطارقة والكردينالية والأسقفية، وحاكوا مظاهر القديسين والرهبان. وقلدوا رجال الكهنوت، وشاركوا مراسم الكنائس وزينتها. وتبركوا بالأثر، وقالوا بالحلول. ووقعوا في الأشكال والرسوم والقرابين والموالد، والأعلام والنياشين. بل وحذروا من آيات بعينها وأحاديث بعينها تحض على مقاومة الظلم والاستبداد كما أخفى النصارى واليهود آيات من الإنجيل والتوراة. وجاءوا من المجوسية باستطلاع الغيب من الفلك، والتعامل مع الكواكب خشية أو طمعاً. ولفّقوا من الأساطير والإسرائيليات علوماً «لدنية»، الهدف منها استعباد الناس. وقد حدث الانحراف نفسه عند اليهود والنصارى، وصاغوا عقائد في الاختيار والتثليث لا أصل لها في الإنجيل والتوراة مستمدة من نواميس المصريين الأقدمين والأساطير والآثار والألواح الآشورية. وكلها تؤدي إلى الاستبداد. ومع ذلك ظل القرآن حافظاً لشعور المسلمين من قبول الاستعباد، وحاثاً لهم على الحرية والجهر بالحق[٢١].

وبدلاً من هذا الموقف الدفاعي وتجريم التاريخ، كان يمكن البحث في علم العقائد عن الجذور النظرية للاستبداد، مثل التصور الهرمي والمركزي والرأسي والتراتبي للعالم الذي يجعل العلاقة بين طرفين، الأعلى والأدنى، وليس التصور الأفقي للعالم الذي يجعل العلاقة بين طرفين، بين الأمام والخلف، بالإضافة إلى

---

(١٩) مثل قصة بلقيس ملكة سبأ من عرب تبّع **﴿يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون. قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين. قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾** [النمل: ٣٢ ـ ٣٤]، وقصة موسى وفرعون **﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لَساحرٌ عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون. قالوا أرْجِهْ وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين. يأتوك بكل ساحر عليم﴾** [الأعراف: ١٠٩ ـ ١١٢]، **﴿فتنازعوا أمرهم بينهم وأسروا النجوى﴾** [طه: ٦٢]. **﴿وما أمر فرعون﴾** [هود: ٩٧].

(٢٠) وذلك مثل: **﴿وشاورهم في الأمر﴾** [آل عمران: ١٥٩]، **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** [الشورى: ٣٨]، **﴿اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾** [النساء: ٥٩]، ومن الحديث «أميري من الملائكة جبريل»، «هلك المتنطعون»، «لتأمرنّ بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب».

(٢١) مثال ذلك **﴿إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾** [الحجر: ٩]، **﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾** [آل عمران: ٧].

إعطاء الأولوية للقضاء والقدر على حرية الاختيار، وللطاعة للإمام على الخروج على الحاكم الظالم، ولحديث الفرقة الناجية على التعددية الفكرية وحق الاختلاف[٢٢].

خامساً: الاستبداد والعلم

وهو الاستبداد العقلي. ولقد قاوم الاستبداد العلم، واضطهد المستبدون العلماء نظراً إلى ما يمثله العلم من حرية الرأي[٢٣]. فكما أن الاستبداد ضد الدين فإنه أيضاً ضد العلم. وكما كفّر المستبدون المفكرين الأحرار اضطهدوا العلماء أصحاب النظر العلمي الحر، كما حدث في موضوع إعجاز القرآن الذي اقتصر على البلاغة أو الإخبار بالغيب دون التطرق إلى الإعجاز العلمي. فالقرآن متجدد في فهمه مع الزمان والحدثان. وكل ما فيه برهان عيان لا مجرد تسليم وإيمان[٢٤].

لقد كشف العلم في الغرب الحديث حقائق موجودة في القرآن تصريحاً أوتلميحاً منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، مستورة لا يدركها أحد، مثل أن مادة الكون هي الأثير التي وصفها القرآن في بدء التكوين، وأن الكائنات في حركة دائبة، وأن الأرض سبع، وأن لولا الجبال لترنحت الأرض، وأن التغيير في التركيب الكيماوي ناشئ عن اختلاف النسب والمقادير، وأن في الجماد حياة، وأن الإنسان ترقّى من الجماد، وأن ناموس موسى اللقاح في الذباب، بالإضافة إلى التصوير الشمسي، وتسيير السفن والمركبات بالبخار والكهرباء، ووجود المكروب وتأثيره في الأمراض[٢٥].

---

(٢٢) وقد حاولنا ذلك في إعادة بناء علم العقائد في: حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم؛ ١، ٥ مج (القاهرة: مكتبة مدبولي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨).

(٢٣) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥.

(٢٤) مثل آية ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٥٩].

(٢٥) الأثير ﴿**ثم استوى إلى السماء وهي دخان**﴾ [فصلت: ١١]، حركة الكائنات ﴿**وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وكل في فلك يسبحون**﴾ [يس: ٣٣ و٤٠]، الأرض والشمس ﴿**إن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما**﴾ [الأنبياء: ٣٠]، القمر والأرض ﴿**أفلا يرون أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها**﴾ [الأنبياء: ٤٤]، ﴿**اقتربت الساعة وانشق القمر**﴾ [القمر: ١]، طبقات الأرض السبع ﴿**خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن**﴾ [الطلاق: ١٢]، الجبال والأرض ﴿**وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم**﴾ [النحل: ١٥]، التركيب الكيماوي ﴿**كل شيء عنده بمقدار**﴾ [الرعد: ٨]، الحياة والمياه ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾ [الأنبياء: ٣٠]، ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾ [سورة المؤمنون: ١٢]، لقاح النبات ﴿**خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض**﴾ [يس: ٣٦]، ﴿**فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى**﴾، [طه: ٥٣] ﴿**اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج**﴾ [الحج: ٥]، ﴿**ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين**﴾ [الرعد: ٣]، التصوير الشمسي ﴿**ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً**﴾ [الفرقان: ٤٥]، السفن والمركبات ﴿**وخلقنا لهم من مثله ما يركبون**﴾ [يس: ٤٢]، المكروب ﴿**وأرسل عليهم طيراً أبابيل. ترميهم بحجارة من سجيل**﴾ [الفيل: ٣ ـ ٤].

والحقيقة أن موضوع الإعجاز العلمي للقرآن قد استشرى في الفكر العربي المعاصر كجزء من مشروع أسلمة المعرفة. وهو يؤدي إلى عكس ما يهدف إليه الكواكبي، أي حث الدين على العلم. فهو يبدأ من العلم الغربي الذي اكتشفه غير المسلمين بمناهج تجريبية خالصة والنظر في الطبيعة كما فعل علماء المسلمين الأوائل. ثم يكتفي بقراءة القرآن من خلاله انتقاء. فالفضل للغير العالم وليس للمؤول للقرآن. وأين كان المؤولون لآيات الإعجاز قبل أن يكتشف علماء الغير قوانين الطبيعة؟ ألا يعتبر ذلك الاستحواذ على جهد الغير وفضله؟ وماذا يفعل المأولون للآيات إذا ما تغير العلم، هل يتغير التأويل، ومن ثم يتم ربط القرآن الثابت بالعلم المتغير، ويصبح الأصل فرعاً والفرع أصلاً؟ ألا يؤدي ذلك إلى وهم المسلمين بأن لديهم العلم سلفاً فيتبلدون في حين يبحث علماء الغير في مظاهر الكون فيتيقظون؟ ولا تنفع نظرية التسخير، أن الله سخّر للمسلمين الغربيين لخدمتهم. الغرب يبدع العلم في الدنيا دون بغية الآخرة. والمسلمون ينقلون العلوم عن الغرب المسخّر لهم بغية الآخرة. فالغرب له نصف الحقيقة، الدنيا، والمسلمون لهم الحقيقة كلها، الدنيا والآخرة! وقد كان موقف العلماء والقدماء من المسلمين هو موقف علماء الغرب حالياً، النظر في الطبيعة ومعرفة قوانينها. وكان العلم العربي الإسلامي في بدايات عصر النهضة الأوروبي أحد مصادر نهضة العلم الأوروبي الحديث.

وبعد هذا الاستطراد عن الإعجاز العلمي للقرآن يعود الكواكبي إلى معارضة المستبد لنور العلم وبحث العلماء حتى لا تستنير الرعية فتثور على الاستبداد السياسي، وتبقى في جهلها فتطيع وتستكين[٢٦]. بل إن المستبد يخشى علوم اللغة لأنه يعلم أن دواء اللسان عقل ودواء اللغة فكر[٢٧]. كما لا يخشى المستبد العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لأنها اغتراب للناس خارج العالم مع أن المعاد قادر على تحرير الوجدان من الخوف من الحاضر والاتجاه نحو المستقبل وطلب الشهادة، فإن أعظم شهادة كلمة حق تقال في وجه حاكم ظالم. إنما يخاف المستبد من العلوم النظرية، ومنها العلوم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تدفع إلى حرية الفكر، ومن العلوم العملية المتعلقة بعلوم الحياة والكون والحقائق التي لا يمكن للمستبد تغييرها. الاستبداد والعلم إذن ضدان. لذلك يخشى المستبدون العلماء

---

(٢٦) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٣٥٦ ـ ٣٦٠.

(٢٧) من أمثال الكميت وحسان ومونتسيكو وشيلار.

لأن العلم من الله. إذ يعرف العلم أن الحرية أفضل من الحياة. لذلك خشي المستبدون في الشرق من العلماء حتى من قول «لا إله إلا الله» وفهم معناها، تحرر الوجدان الإنساني من كل قيد، والإعلان عن الحق في مواجهة الباطل، والعدل ضد الحكم. فالشهادة بالقول تعني الشهادة بالفعل. ولا فرق بين الشاهد والشهيد[٢٨].

المستبد عاشق للخيانة والعلماء أعداؤه. وهو سارق مخادع والعلماء منبهون محذرون. له سيئاته التي لا يفسدها عليه إلا العلماء المصلحون. يبغض المستبد العلم لسلطانه على النفوس وزعزعة طاعتها للحكام والبحث عن الحقائق المستقلة عن آرائهم وسلطانهم. الاستبداد ضد الحرية والعلم يقوم على حرية البحث والنظر. لذلك كان العوام قوام المستبد نظراً إلى ميلهم إلى التقليد والتبعية وتأليه الحكام. فيذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل. ولاشك أن خوف المستبد من رعيته أشد من خوف الرعية من بأسه في حين يأمن العادل قومه ويأمنه[٢٩]. ونظراً إلى خطورة الخوف في الديانات الثنوية القديمة، فقد أقيم له هيكل لعبادته اتقاء لشره. وكلما ضعفت السياسة في أمة عظمت القصور ومراسم التشريفات وأبهات السلطة والصولجان. ويبدو ذلك في لغات الأمم، فتكثر ألفاظ التعظيم في الفارسية وتقل في العربية.

سادساً: الاستبداد والمال

وهو الاستبداد الاقتصادي عن طريق قوة المال. فالمال كل شيء: القوة مال، والعقل مال، والعلم مال، والدين مال، والنبات مال، والجاه مال، والترتيب مال، والاقتصاد مال. فالمال كل ما لدى الإنسان من قدرة على الفعل. المال عند الاقتصادي ما ينتفع به الإنسان، وعند الحقوقي ما يجري فيه المنع والبذل، وعند السياسي ما تستعاض به القوة، وعند الأخلاقي ما تحتفظ به الحياة الشريفة[٣٠].

---

(٢٨) انظر: حسن حنفي، «ماذا تعني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟،» في: حنفي، **الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، ج ٧: **اليمين واليسار في الفكر الديني**، ص ١٤٧ ـ ١٦١.

(٢٩) مثل المستبدين نيرون وتيمور، ومثل العادلين أنوشروان وصلاح الدين.

(٣٠) بعد تعريف الاستبداد يعقد الكواكبي مقارنات بين الاستبداد من ناحية والدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي تباعاً قبل الاستبداد والتخلص منه، من ناحية أخرى. وآثرنا تغيير الترتيب بعد الدين والعلم وتقديم المال ثم الأخلاق والتربية وتأخير المجد قبل الترقي حتى يبدو العرض أكثر ترابطاً من الدين والعلم إلى المال إلى الأخلاق والتربية إلى المجد والترقي.

وإذا كان النوع الإنساني لا يأكل بعضه بعضاً، فإن الإنسان أكل لحم أخيه الإنسان حتى أتى حكماء الصين والهند فأبطلوا أكل اللحوم كلياً. ثم أتت الشرائع الدينية الأولى بتخصيص القربان للمعبود أو للنيران. وافتدى به إبراهيم إسماعيل، واستعاض عنه المسيح بالخبز داخل الكنائس وليس خارجه. وما زال أكل لحم الإنسان موجوداً عند بعض القبائل الزنجية. ثم أتى الاستبداد ليحيي هذا الأثر القديم، وأحياها بصورة أدهى وأمر. فقد جعل البشر، أعداء وأصدقاء، طعمة للظالمين وامتصاص حياة الزراع والعمال، وأكل ثمار الغير، واغتصاب الأموال والجهد والعمل. فلا فرق بين أكل لحوم البشر في الماضي ونهب الأعمار وإزهاق الأرواح وسلب العمل، إلا في الشكل. فالاستبداد الاقتصادي من صاحب رأس المال للعامل صورة من صور الاستبداد السياسي. علاقة الغني بالفقير هي علاقة القوي بالضعيف، علاقة الظالم بالمظلوم. ولا فرق بين استبداد الرجال واستبداد النساء، نصف البشر[٣١].

ويتعاون رجال الدين ورجال السياسة ورجال الاقتصاد على استعباد البشر[٣٢]. ويستولي ما لا يزيد على ١ بالمئة من البشر على مقدرات وإيرادات وأرزاق ٩٩ بالمئة منهم. ترف وإسراف في جانب، وفقر وضنك في جانب آخر. وينضم إلى رجال الاقتصاد التجار والمحتكرون ضد الزراع. ويستعمل الاستبداد الاقتصادي كل القيم الإنسانية، بما في ذلك الجمال للإثراء لصالح رب المال والجمال والاتجار بأعراض الناس وأجساد النساء كما هو الحال في تجارة الجنس[٣٣].

الاستبداد يسلب أموال الناس وحقوقهم غصباً باسم تشريعات باطلة، ومن ثم كان حفظ المال في أيدي الناس أصعب من كسبه.

والاستبداد مقرون بالثروة. فالأغنياء أصدقاء المستبدين. لذلك يعظم الذل في الثروة. ذل الأغنياء للمال، وذل الفقراء للأغنياء.

وقد ورد كثير من الأمثال العامية والأقوال المأثورة بمدح المال فهو يحل المشكلات، والطريق إلى العز[٣٤]. ومع ذلك فإن للمال آفات كثيرة على

---

(٣١) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٣٧٤ ـ ٣٨٤.

(٣٢) سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٥٢).

(٣٣) وهو ما فعلته كاترين كما يروي المؤرخ كريستوفر (في النص الأصلي: كريستوا) بحمل النساء على الخلاعة وأحدثت كسوة المراقص، فهب الشبّان للعمل وكسب المال لصرفه على النساء فضاعفت خزينتها في خمس سنوات.

(٣٤) مثل أن أكبر ما يحل المشكلات الزمان والمال، ولا يصان الشرف إلا بالدم، ولا يتأتى العز إلا بالمال، اليد العليا خير من اليد السفلى، الغني الشاكر أفضل من الفقير الصابر.

الحياة الشريفة، مثل الترف والسرف. فزيادة المال عن الحاجة بلاء.

وبالرغم من أهمية المال والثروة في نهضة الأمم، ذلك أن الاقتصاد عصب الدول، فإن الزهد في المال قيمة، والغنى غنى القلب(٣٥). والغني من استغنى عن الناس. ولا يعني ذلك التباطؤ في الكسب بل رعاية الطرق الشريفة والحاجات الأساسية الضرورية للحياة الإنسانية. فلا أفضل من إنسان يأكل من عمل يده.

والمال نعمة من الله فاض بها على الطبيعة، ولا يملك أحد تخصيصها لنفسه إلا بعمل أو بمقابل. فالعمل مصدر الرزق، والجهد تعويض عن الكسب. والتمول، أي الادخار، جزء من طبيعة الإنسان والحيوان على السواء وقت الحاجة وساعة القحط أو الجوع، كما هو الحال في قصة يوسف (عليه السلام).

وتنتظم المعيشة بالاشتراك العمومي الذي جاء به الإسلام في القرون الأولى. فالحكم الإسلامي ديمقراطي اشتراكي. وهو ما عم بعد ذلك في العالم المتمدن الإفرنجي، وتدافع عنه الجمعيات التي تطالب بالمساواة والتقارب في الحقوق والأحوال المعيشية بين البشر ضد استبداد المال وتراكم الثروات. وهو ما حاولته الشريعة الإسلامية من خلال أنواع الزكاة، جزءاً من أربعين من رؤوس الأموال، يفيض من الأغنياء إلى الفقراء. أمّا الأراضي الزراعية فملْك للأمة لا للأفراد، يستفيد منها عامة المسلمين لا أغنياؤها فقط. هذا بالإضافة إلى الصرف على المحتاجين من العوض والدية والتكفير عن الذنوب. ومصادر بيت المال من خراج وعشور تصرف على جموع الأمة، الفقراء والمساكين وأبناء السبيل وفي الرقاب والعاملين عليها. ولذلك ثلاثة شروط: **الأول** إحراز المال بوجه مشروع حلال مقابل عمل وجهد. **والثاني** عدم التضييق على حاجات الغير مثل احتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال الضعفاء أو امتلاك الأراضي(٣٦). **الثالث** عدم تجاوز المال قدر الحاجة لأن الإفراط في الثروة مهلكة. الفوائد القليلة على الأموال تشجيع للاستثمار. أمّا الربا الفاحش فاستغلال للضعفاء والمحتاجين. ليس الدافع على الاستثمار الطمع أو الربح بل تحقيق المنافع العامة. وإن ثروة

---

(٣٥) يستشهد الكواكبي بحديث «أسالوا الله الكفاف من الرزق»، وبحديث «لو كان لابن آدم واد من ذهب لتمنى أن يكون له واد آخر».

(٣٦) حمى ايرلندا ألف مستبد مالي من الإنكليز، ليتمتعوا بثلثي أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرة ملايين من البشر. وهو أيضاً حال ريف مصر. ولا يختلف عن ذلك سكان لندن على أرصفة الطرقات وهي من الأمم المتمدنة. لذلك لا تجيز الصين أن يمتلك شخص واحد أكثر من مقدار معين، خمسة أفدنة، واقتدت روسيا في ولاياتها بالصين.

بعض الأفراد في الحكومات العادلة أضر كثيراً منها في الحكومات المستبدة لأنهم يصرفون الأموال لإفساد الأخلاق في حين أن المستبدين يعرفونها في مظاهر الأبهة والعظمة إرهاباً للناس. وتزول الثروة عندما يغتصبها الأقوى أو عندما تندلع ثورات الاشتراكيين أو حتى الفوضويين.

وهناك فرق بين الاستبداد الغربي والاستبداد الشرقي. الاستبداد الغربي يجمع بين الاستبداد السياسي والاقتصادي، ويعين الأمة على الكسب. لذلك كان أحكم وأرسخ مع بعض اللين. في حين أن الاستبداد الشرقي سياسي خالص لا يدفع الناس إلى الكسب. لذلك كان سريع الزوال. إذا زال الاستبداد الغربي فإنه يكون لصالح الحرية والعدل. وإذا زال الاستبداد الشرقي فلصالح استبداد آخر. لذلك تفوق الغرب باستمرار، وسار الشرق في مكانه في دورة أبدية.

كان يمكن تحويل هذه الاشتراكية الأخلاقية التي تقوم على الزكاة والصدقات والكفارات إلى اشتراكية علمية تقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتحديد سياسة الأجور طبقاً للجهد العضلي، ومنع تجميع رؤوس الأموال في أيدي القلة. بل إن تحليل لفظ المال لغوياً يبين أنه ليس جوهراً أو اسماً يشير إلى مسمى في الخارج بل هو مصدر مركب من «ما» اسم صلة و«ل» حرف جر مما يبين أن المال علاقة، وأن الملكية وظيفة اجتماعية، فالمالك له حق التصرف والانتفاع والاستثمار ولكن ليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز(٣٧).

سابعاً: الاستبداد والأخلاق

والاستبداد ليس دينياً أو عقلياً أو اقتصادياً فقط، بل هو أيضاً استبداد أخلاقي نظراً إلى أثر الاستبداد في أخلاق المستبد وفي أخلاق المستبد بهم على نحو سلبي، فالمستبد به يكفر بالأخلاق وبالقيم التي يمارسها المستبد والتي يعينه الناس عليها حتى المستبدون بهم. يفقد حب وطنه وأهله، ويضعف ولاؤه لأمته. لا يحرص على بقاء شيء. وقد يتعود على الاستبداد فيصبح كالحيوان المطيع لصاحبه لا فرق في ذلك بين شباب وشيوخ(٣٨).

يسلب الاستبداد المستبد راحته الفكرية ويحيله إلى شقي ثقيل الهم حتى أنه

(٣٧) انظر: حسن حنفي، «المال في القرآن: (تحليل المضمون)،» في: حنفي، **الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**، ج ٧: **اليمين واليسار في الفكر الديني**، ص ١٢١ ـ ١٤٥.

(٣٨) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٣٨٥ ـ ٣٩٧.

يفقد التمييز بين الخير والشر، فيستولى الاستبداد على العقول الضعيفة، وخاصة عقول العامة من خلال مظاهر الأبهة والعظمة التي يحيط المستبد بها نفسه. فتشوش عليها الحقائق، وتغيب عنها البديهيات. فالاستبداد قادر على قلب الحقائق في الأذهان، واستعمال الأديان لتبريره مع أن وظيفة الحكومات خدمة الناس وتحقيق مصالحهم. قد يوحي الاستبداد بحسنات له مثل تحقيق المنفعة، وحسن الإدارة، وسرعة التنفيذ، وطاعة الأوامر، وتليين الطباع، ويدفع على احترام الناس بعضهم لبعض. والحقيقة أن ذلك يتحقق قهراً لا طوعاً، وجبراً لا اختياراً، وعن اضطرار وليس عن طبيعة.

وإذا كان العدل في أخلاق البشر يقوم مقام العناية في إنماء الشجر يكون الاستبداد مفسدة للأخلاق لأن الاستبداد قضاء على القوانين، وتحكم بالإرادة الفردية. بل إن الحيوان يخضع لقانون الغاب. لذلك سلب الفقه الرقيق إرادته الحرة وجعله تابعاً لمولاه. لا يخضع الاستبداد لنظام أو عقل أو منطق بل لمطلق الإرادة التي تجعل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، مرة اشتراكية ومرة رأسمالية. ويجبر الناس على التبرير طبقاً لإرادة المستبد وليس طبقاً للحسن والقبح في ذاتهما.

في الاستبداد يغيب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة والنقد للحكام ومراجعته. لذلك أطلقت الأمم الحرة حرية الرأي والتعبير في المطبوعات والمجالس النيابية للرقابة على المسؤولية والحكام. وقد وضع القرآن التشريعات لحماية هؤلاء المحتسبين دون أن يذكر الكواكبي نظام الحسبة في الإسلام ويعني الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية(٣٩).

وإذا كانت الخصال **أولاً** حسنة طبيعية كالصدق والأمانة والهمة والمدافعة والرحمة، وقبيحة طبيعية كالرياء والعدوان والقسوة، **وثانياً** خصالاً كمالية مثل العفو وتقبيح الطمع وهو ما يدركه العقل ويحث عليه الشرع، **وثالثاً** خصالاً اعتيادية وهو ما يكسبه الإنسان بالوراثة أو التربية أو الألفة، فإن الاستبداد من النوع الثالث الذي يأتي اكتساباً من الناس وتعوداً عليه، ولا يتفق مع العقل والنقل أو مع الضرورة والاختيار. وإذا ساءت الأفعال ساءت الظنون، فالفلاح في الشرق يأمن الإفرنجى في معاملته ويثق بوزنه وحسابه ولا يأمن بني جلدته. والإفرنجي إذا تعود على الخيانة فإنه يأمن الشرقي ولا يأمن ابن جنسه. وهي تفرقة

---

(٣٩) وذلك في آيات ﴿**ولا يضار كاتب ولا شهيد**﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾ [آل عمران: ١٠٤].

أصولية بين الضروريات والحاجيات والتحسينات يوظفها الكواكبي في تصنيف الفضائل الخلقية.

وفي الاستبداد تقل مشاركة الناس في إدارة شؤونهم، وتقل المشاركة في الحياة العامة. والمشاركة من أعظم أسرار الكائنات. ويقارن الكواكبي بين أخلاق الشرقيين والغربيين في المشاركة تحت الوهم الشائع أن الشرقيين أقل مشاركة من الغربيين[٤٠]. وهو موضوع الاستبداد الشرقي الشهير الذي تعرض له فلاسفة الغرب، وخصوصاً مونتسكيو. يرجعه البعض إلى الجهل أو عدم التعاون أو المرض أوعدم التمسك بالدين أو فقدان [illegible] السياسية.

الغربي قوي النفس شديد المعاملة، ولكنه حريص على الاستئثار والانتقام، مادي النظرة. لم يبق من مبادئ المسيحية لديه شيء. الجرماني جاف الطبع، لا يعتبر الضعيف جديراً بالحياة. يجعل الفضيلة في القوة، والقوة في المال. العلم من أجل المال، والمجد من أجل المال. واللاتيني مطبوع على العجب والطيش. يرى العقل في الأخلاق، والحياة بلا حياء، والشرف في الزينة، والعز في الغلبة.

وأهل الشرق أدبيون يغلب عليهم ضعف القلب وسلطان الحب، واتّباع الوجدان والعواطف والفتوة والقناعة. ومع ذلك يتهاونون في المستقبل، ويقلدون الغربي. والعجيب أن يغلب على الشرقيين الاستبداد وهم جماعة تقلل من تسلط الفرد، ويغلب على الغربيين الحرية وقيمهم تقوم على الفردية التي تسمح بظهور الفرد والزعامة الفردية. في الشرق جماعة بلا رقابة على الحكام، وفي الغرب أفراد تراقب الجماعة سلوكهم طبقاً للعقد الاجتماعي. في الشرق نبوة وولاية وزعامة، وفي الغرب حكمة وعقد ومراجعة. وهي مقابلات شائعة في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر في أثناء انتشار النظريات العنصرية، ومحاولات تحديد خصائص الشعوب.

وقد سلك الأنبياء في إنقاذ الأمم مسالك عدة، منها تحرير الوجدان الإنساني من تعظيم أحد إلا الله أو الإذعان لسواه، وحث البشر على التمسك بنور العقل وحرية الإرادة من أجل القضاء على الاستبداد العقلي والإرادي. وقد تابع الحكماء السياسيون الأقدمون الأنبياء لتحرير الضمير الإنساني من الاستبداد عن طريق التربية وتهذيب الأخلاق. أمّا المتأخرون الغربيون، فقد آثر البعض منهم تحرير

---

(٤٠) يستثني الكواكبي من ذلك اليابانيين والبوير.

البشر من الدين إلى فضاء العقل والطبيعة، فالفطرة كافية للنظام، والعلم المتحرر من تبرير الدين كما كان الحال في الحضارات القديمة المصرية والآشورية أو المنحصر في طبقة الأشراف عند الغرناطيين والرومان أو عند النخبة من الشبان في الهند واليونان القادرة على ذلك. ثم جاء الإسلام وأطلق حرية العلم للجميع، وانتقل إلى أوروبا فساعدها على التحرر.

لقد ساعدت الظروف الحكماء الغربيين على اختصار الطريق. بدأوا مستبدين وانتهوا متحررين. ومن حكمائهم من لم يغال ويتطرف في رفض الدين، وجعله المصدر الأول للاستبداد، بل أصلحوا الدين لإصلاح الأخلاق وتغيير المجتمع. وما أحوج الشرق إلى مثل هؤلاء الحكماء، بوذيين ومسلمين ومسيحيين ويهوداً. لا يبالغون أو يتطرفون، ويصلحون الدين دون رفضه أو إبقائه على ما هو عليه عن طريق التعليم والتربية من أجل تغيير الوضع القائم حتى تظل الأمم الشرقية في التاريخ، ولا تنقرض كما انقرض الأشوريون والفينيقيون.

ثامناً: الاستبداد والتربية

إذا كانت الأخلاق هي الفضائل النظرية، فإن التربية هي تهذيب الأخلاق، أي الأخلاق العملية، وتحويل الفضائل النظرية التي يضعها العقل والفطرة إلى سلوك يومي وممارسات عملية[٤١]. التربية علم وعمل. والعمل بالنية والعزم المسبق[٤٢].

فقد خلق الله في الإنسان استعداداً للصلاح واستعداداً للفساد طبقاً للحديث الشهير[٤٣]. فالتربية عامل مساعد للفطرة. يصعد إلى مرتبة الملائكة أو يهبط إلى مستوى الحيوان. وهذا هو معنى الأمانة التي حملها الإنسان ورفضت السماوات والأرض أن يحملنها، الاستعداد للنمو نحو الكمال والنقص، نحو الخير أو الشر، إلى الحرية أو إلى الاستبداد. الإنسان كالغصن الرطب إمّا أن ينمو مستقيماً وإمّا أن يميل على جنبه فيعوج.

والاستبداد أسوأ وسيلة للتربية، يؤدي إلى إفساد الفطرة بدناً وروحاً. يورث

(٤١) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٣٩٨ ـ ٤٠٨.

(٤٢) هذا هو معنى الحديث الشهير «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة. وأبواه هم اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

(٤٣) ويستشهد بحديث «إنما الأعمال بالنيات».

البدن الأسقام، ويضغط على العقول فيمنع نماءها بالعلم. التربية والاستبداد عاملان متضادان. ما تبنية التربية يهدمه الاستبداد.

والتربية ملَكة تحصل بالتعلم والتمرين والعقيدة والاقتباس. أهم أصولها وجود المربين، وأهم فروعها الدين كوازع سياسي، والمثابرة على العمل. والاستبداد ريح صرصر عاتية، يفسد الدين في أهم ركيزته وهي الأخلاق، ويبقي على العبادات لأنها تلائمه، حركات طاعة ورموز خضوع لا تفيد في تطهير النفوس. لا تنهى عن منكر ولا تأمر بمعروف. فاستولى الاستبداد على النفوس، لا فرق بين الله والسلطان، ورد الفعل عليهما بالكذب والخداع والرياء والنفاق أوالخوف والانزواء والانطواء حتى يصبح كالأسير الأليف والحيوان المستأنس مع حاكمه ومع ربه.

تربية الجسم في السنتين الأولين وظيفة الأم، وحتى السابعة وظيفة الأبوين، والانتقال من العقل إلى البلوغ وظيفة المعلمين والمدارس، ثم تربية القدوة بالأقربين والخلطاء إلى الزواج وظيفة الصدفة، ثم تربية المقارنةوظيفة الزوجين إلى الموت أو الفراق. فهناك خمس مراحل للتربية لكل منها مرب طبقاً لمراحل العمر.

ليست التربية مجرد جهد فردي أو جماعي محدود، بل هي تربية اجتماعية سياسية؛ إذ إن التربية الفردية تخضع للهيئة الاجتماعية والقانونية والسياسية.

والحكومات المنتظمة هي التي تتولى تربية الأمة. وهي التي تنشأ قوانين النكاح، وتفتح بيوت العطاء، وتقيم المدارس للتعليم الالزامي، وتسهل الاجتماعات وتشيد المسارح، وتؤسس المنتديات، وتقيم المكتبات والمتاحف والنصب التذكارية، وتسن القوانين للمحافظة على الآداب والحقوق، وتسهر على حفظ العادات القومية واحترام الملة. تقوي الآمال وتيسر الأعمال، وتؤمّن العاجزين، وتكرم الرواد. ومن ثم يحيا المواطن مطمئناً في حياته ومماته، وتحيا الأمة بحياة مواطنيها ورضاهم عنها. أمّا النظم المستبدة، فهي غنية عن التربية لأنها أشبه بنظم الأحراش في الغابات، التي لم تهذبها يد بشرية.

يعيش الإنسان في ظل العدل والحرية، نشيطاً على العمل، راضياً بأعماله، سعيداً بآماله، ناجحاً كان أم أقل نجاحاً. أمّا أسير الاستبداد، فيعيش خاملاً خامداً ضائع القصد حائر الاتجاه، لا فرق بين حياته وموته. يشعر بآلام الأسر كما يشعر المستبد بلذة القوة والاستبداد، فيلجأ إلى الدين والتعويض في السعادة الأخروية مع أن الدنيا ممر الآخرة.

وقد عبّرت الأمثال العامية والأقوال المأثورة عن ذلك، ولاسيما تلك التي

تحبذ الخمول، وتبرر المصائب[٤٤]، مع أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ضد الكسل والبطالة والهروب إلى الآخرة فراراً من الدنيا[٤٥].

وقد وقع الشيء نفسه عند اليهود والنصارى، واقتبسوا من التوراة والإنجيل آيات تبرر الظلم والخضوع للسلطان. والنص صريح على رفض الظلم[٤٦].

الاستبداد يضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحايل والخداع والنفاق والتذلل، وهي أخلاق عبيد السلطة، ويتربون على ذلك في المدارس[٤٧]. صحيح أن لمستوى المعيشة بين الغنى والفقر دخلاً في التربية، ومع ذلك يظل عامل الحرية أو الاستبداد هو الأقوى. فالمستبد به كالنائم المزعوج بالأحلام، لا يعلم شيئاً من العالم المحيط به. فالتربية الصحيحة غير مقصودة ولا مقدورة في ظلال الاستبداد إلا تخويفاً من الظالمين. والإقناع خير من الترغيب والترهيب. والمدارس تقلل الجنايات لا السجون. والقصاص قلما يفيد في العقاب[٤٨]. والقصاص في الإسلام يعني المساواة وليس العقوبة[٤٩]. تهدف التربية إلى إعداد العقل المتميز وحسن التفهم والإقناع والتمرين والتعود، وحسن القدوة والمثال، والمواظبة والتمادي.

تاسعاً: الاستبداد والمجد

الاستبداد أصل كل فساد وأثر سيئ في كل واد. يفسد الدين والعقل والمال والأخلاق والتربية. يفسد الطموح والسعي إلى العلى، ويحوله إلى تكبّر وتسلط

---

(٤٤) وذلك مثل: «الدنيا سجن المؤمن»، «المؤمن مصاب»، «إذا أحب الله عبداً ابتلاه»، «هذا شأن آخر الزمان»، «حسْب المرء لقيمات يقمن صلبه».

(٤٥) مثل: «إن الله يكره العبد البطال»، «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها».

(٤٦) من التوراة: «يد الله على قلب الملك»، ومن الإنجيل «أخضعوا للسلطان ولا سلطة إلا من الله»، «الحاكم لا يتقيد السيف جزافاً. إنه مقام للانتقام من أهل الشر». وفي الرسائل «فلتخضع كل نسمة للسلطة المقامة من الله». ومن الوعظ الإسلامي الحكومي «السلطان ظل الله في الأرض»، «الظالم سيف الله ينتقم به ثم ينتقم منه»، «الملوك ملهمون». والآيات الصريحة في رفض الظلم مثل **﴿ألا لعنة الله على الظالمين. فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ [القرآن الكريم:** «سورة هود،» الآية ١٨، و«سورة البقرة،» الآية ١٩٣].

(٤٧) يستشهد بالبيت الآتي:

إن دام هـذا ولم تحـدث لـه غـيـر ... لم يـبـك مـيـت ولم يـفـرح بـمـولـود

(٤٨) ويستشهد بالبيت الآتي:

لا تـرجـع الأنـفـس عـن غـيـهـا ... مـا لم يـكـن مـنـهـا لـهـا زاجـر

(٤٩) وذلك في آية **﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ [القرآن الكريم،** «سورة البقرة،» الآية ١٧٩].

وطغيان. يحول المجد إلى تمجد[٥٠]. المجد مطلب طبيعي شريف لا يترفع عنه نبي أو زاهد. يعبّر عن السعي نحو الأكمل والأفضل. وهو من الجد والاجتهاد والسعي الدؤوب، تحمل الأمانة والمسؤولية تحقيقاً لغاية الإنسان في الحياة. يسعد الإنسان به. ويلتذ بها الساعي إليه مثل عظم لذة العبادة لله والعلم للحكماء على جميع أنواع المباهج الدنيوية. والمجد أفضل من الحياة. فالحياة بلا مجد خمول وكسل، وقنوع ويأس. المجد مفضل على الحياة عند الأحرار، والحياة مفضلة على المجد عند المستبد بهم، وهو ما خلط على ابن خلدون حتى حين فضل الحياة على الإقدام على الخطر. لهذا استُشهد أئمة آل البيت وفضلوا المجد على الحياة. كما أن الحيوان يرفض التناسل وهو في الأسر في قفص، فلا يتكاثر إلا إذا كان حراً طليقاً في الطبيعة.

ويتطلب المجد البذل والتضحية في سبيل الجماعة، بتعبير الشرقيين في سبيل الله أو الدين، وبتعبير الغربيين في سبيل الإنسانية أو الوطنية طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب، التعبير عن المعاني نفسها بألفاظ مختلفة من الموروث أو الوافد[٥١]. وتكون التضحية بالمال، وهو مجد الكرم أقل أنواع المجد، أو بذل العلم النافع، وهو مجد الفضيلة، أو بذل النفس، وهو مجد النبالة الذي هو أعلى أنواع المجد على الإطلاق، وهو المجد الذي تتوق إليه النفوس الكبيرة[٥٢].

والتمجد نقيض المجد. هو صفة أصحاب الإرادات المستبدة والمتعاونين معهم، أصحاب الألقاب وحملة النياشين[٥٣]. وقد يؤدي إلى دعوة الألوهية، أي خداع العامة. المتمجدون أعداء العدل وأنصار الجور للتغرير بالأمة وسوقها،

(٥٠) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٣٦١ ـ ٣٧٣.

(٥١) انظر: حسن حنفي، **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٢٣ ـ ١٥١.

(٥٢) تعطى أمثلة كثيرة من قول أجربين (أغلب الظن أن الكواكبي يخطئ بالتسمية، والمقصود أغريبينا، أم نيرون، التي تصدّت له فقتلها) تحت النطع حين سؤاله من أشقى الناس؟ فأجاب: من إذا ذكر الناس الاستبداد كان مثالاً له في الخيال. وكان ترايان العادل إذا قلد سيفاً لقائد يقول له: هذا سيف الأمة أرجو ألّا أتعدى القانون فلا يكون له نصيب في عنقي. وخرج قيس من مجلس الوليد مغضباً، يقول: أتريد أن تكون جباراً! والله إن نعال الصعاليك لأطول من سيفك. وقالت أسماء بنت أبي بكر مودعة ابنها: إن كنت على الحق فاذهب وقاتل الحجاج حتى تموت. وهناك أقوال كثيرة للساعين نحو المجد مثل: ما أحلى الشقاء في تنغيص الظالمين، علّي أن أوفي بوظيفتي وما عليّ ضمان القضاء. وعندما سئل أحدهم لماذا لا تبني لك داراً؟ قال: ما أصنع فيها وأنا المقيم على ظهر الجواد أو في السجن أو في القبر؟

(٥٣) مثل: بارون، دوق، لورد، رب العزة، رب الصولة، انظر: حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مج ١: **المقدمات النظرية: من مدح السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب**، ص ٧ ـ ٥٠.

مستعملين أعوانهم الذين هم مثلهم بعد إغرائهم بالمناصب والمراتب. يعتمد المتمجد على دعوة الأصالة وتعني الشرف والرتبة والعائلة والقبيلة والأصل الوراثي والنسب، وليس معناها الحالي الدفاع عن الهوية. وهي ثلاثة أنواع: بيوت العلم والفضيلة، وبيوت المال والكرم، وبيوت الظلم والإمارة، وهذا الأخير أكبر الأقسام. فالحكم الوراثي غير شرعي لأنه يقوم على أصالة الأجداد، الأصالة بهذا المعنى القبلي جرثومة البلاء، تتستر وراء العظمة الوراثية والأبهة الحالية. وهو ما أدانه القرآن صراحة بإدانة الإسراف والترف وتداول المال بين القلة(٥٤).

المستبد الذي يضع التاج على رأسه، والصولجان في يده، والعبيد حوله بالمراوح يرى نفسه إلهاً. والرعية مبهورة بمستبدها مسحورة ببهائه. وكل ذلك أوهام.

والاستبداد عام وشامل في الحكم وفي المجتمع، في الدولة والمؤسسات، من الحاكم إلى الشرطي إلى الفرّاش إلى الكنّاس. كل أعلى يستبد بالأسفل منه. والناس على دين ملوكهم.

ويشهد العقل والتاريخ أن المستبد الأعظم في الأمة هو اللئيم الأعظم فيها. ولمّا كان حريصاً على ظلم الناس، فإنه يستعمل أعواناً من جنسه لتكوين عصابة الاستبداد.

ويجهل المستبد أن الناس أعداؤه لظلمه، وأنه لا يأمن على نفسه وحياته من الثورة ضده. كما لا يأمن الوزير من صولة المستبد الذي فوقه أو المستبَد به الذي تحته. وزير المستبد هو وزير المستبد الأعظم وليس وزير الأمة مهما تشدق بالرغبة في الإصلاح ورعاية مصالح الناس. وهو لا أخلاق له ولا ضمير. المستبد لا يستصنع إلا الأراذل والأسافل ومن لا أثر عندهم لدين، بالرغم من ندم البعض منهم. وفي الحقيقة إن المستبد فرد عاجز، لا حول له ولا قوة إلا بالمتمجدين، طلاب المناصب والرتب. والأمة الأسيرة لا يفك أسرها إلا العقلاء الأحرار.

عاشراً: الاستبداد والترقي

إذا كان المجد هو طلب الرقي الذاتي والسعي نحو العمل، فإن الترقي هو التقدم في التاريخ(٥٥). فالحركة سنّة الكون، صورة الألوهية، ﴿**كل يوم هو في**

---

(٥٤) وهي آيات مثل: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ١٦].

(٥٥) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٤٠٩ ـ ٤٢٧ وهو أطول القرانات.

شأن﴾[٥٦]. والحركة في التاريخ نوعان، تقدم ونكوص، إقدام وإحجام على نحو أفقي. وهو ما يسعى إلى أعلى وإلى أسفل، نهضة وسقوطاً، قياماً وقعوداً على المستوى الرأسي. وهو صريح في نص القرآن والحديث[٥٧].

والترقي على أنواع: الترقي في الجسم، وهو الترقي البدني، والترقي في العائلة والعشيرة، وهو الترقي الاجتماعي، والترقي في القوة بالعلم والمال وهو الترقي الاقتصادي، والترقي في الملَكات بالخصال والمفاخر وهو الترقي الثقافي والحضاري. وهناك الترقي بالروح، والشوق إلى المعاد. ونقيض هذه الأنواع كلها ما سمّي القضاء والقدر، وهو عجز طبيعي ناتج من الاستبداد. وإذا كان القدر لصالح الترقي مرة وضده مرة، فإن الاستبداد هو الطريق إلى الانحطاط والتأخر والفناء، بل يدفع إلى طلب التسفل دون الرفعة. الترقي والانحطاط حركتان جدليتان حتى في الحيوان، مثل الاندفاع والانقباض. وهو ما عناه القرآن بابتلاء الإنسان بالخير والشر[٥٨]. هو جدل الإيجاب والسلب، المزاحمة والتدافع في الحياة.

والمستبَد بهم لا حراك فيهم، منحطو الإدراك والإحساس والأخلاق. هم أشبه بسكان القبور، لا أموات ولا أحياء، شقاء مريد، بعيداً عن مفاخر الإبداع وشرف القدوة، نوم ويأس، غباء وجهل، فقدان الثقة بالنفس وضياع الحزم، ندب وبكاء، حرص على الراحة، وتباطؤ في السعي، رضى وخنوع، وإلقاء المسؤولية على الأقدار، سجود لغير الله، وقبول للتفاوت بين الناس وهم أكفاء، انحناء وخضوع، ذل وخنوع، وقد خلق الناس جميعاً إخواناً أسوياء[٥٩]. هذا بالإضافة إلى الخوف والخشية وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهر بالحق والشهادة وباقي أركان الإسلام دعوة إلى التحرر دون الخنوع.

---

(٥٦) **القرآن الكريم،** «سورة الرحمن،» الآية ٢٩. مثل **﴿يُخرج الحي من الميت ويُخرج الميت من الحيّ﴾** [يونس: ٣١]، ومن الحديث «ما تمَّ أمر إلا وبدا نقصه».

(٥٧) وقد وردت في ذلك أقوال القدماء مثل: الخير مربوط بذيل الشر، والشر مربوط بذيل الخير. على قدر النعمة تكون النقمة. على قدر الهم تأتي العزائم. بين السعادة والشقاء، الحرب سجال.

(٥٨) وتم الاستشهاد بالبيت الآتي:

وطعم الموت في شيء حقير ... كطعم الموت في شيء عظيم

(٥٩) مثل «لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم أشراركم فيسومونكم سوء العذاب»، «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

والوحدة قوة باسم الاتحاد الوطني كما هو الحال في الغرب، أو الإخاء الديني كما هو الحال في الشرق(٦٠). الرباط في الغرب جنسي وليس مذهبياً، سياسي وليس دينياً، نقداً مبطناً للدولة العثمانية التي يتشاحن فيها الأعاجم والأجانب. والحل هو الأمة والوطن. ولماذا يكون العربي أشد استخفافاً بأخيه العربي من الغربي وقد أصبح دينه المال وغايته الربح؟ الغربي أقوى من الشرقى علماً وثورة ومنعة، لذلك تكون له السيادة الطبيعية إذا واطن الشرقيين. الغربي يعرف كيف يسوس، فاستعمر الأرض، واستوطن الشرق، ولا يريد الخروج منه(٦١)، في حين بقي المسلمون في الأندلس وتركوا وراءهم العلم والعمران. فلماذا يكون الشرقي أقل من الغربي؟ السبب لأنه يقبل الاستبداد الذي يؤدي إلى الخمول والموت(٦٢).

هناك أمم عادلة في التاريخ(٦٣). وفيها يكون الحكام أمناء على سلامة الأبدان والاعتناء بالشؤون العامة، والحريات الفردية، والرقابة على السلطة، والحقوق العامة، وتطبيق العدل، والحفاظ على الأموال، ورعاية القيم والشرف(٦٤). يتحقق الترقي في التاريخ بأصول الحكومات المنتظرة في وجه الاستبداد. القوة للشرع، ولا نفوذ إلا نفوذ الشرع. الشرع هو حبل الله المتين. والأمة رقيبة على حسن تطبيقه، كما تشهد بذلك الآيات(٦٥).

ونظراً إلى رغبة الكواكبي في الجمع بين النظر والعمل، بين البحث العلمي والممارسة السياسية، فقد ساد «الاستبداد والترقي» الأسلوب الخطابي، في

---

(٦٠) وذلك مثل أوستريا (النمسا) وأمريكا.

(٦١) مثل الروس مع البولنديين والتتار، والهولنديين في الهند، والروس في قازان، وفرنسا في الجزائر، والإنكليز في بلاد العرب.

(٦٢) «نحن ألفنا الأدب مع الكبير، ولو داس رقابنا، ألفنا الثبات، ثبات الأوتاد تحت المطارق، ألفنا الانقياد ولو إلى المهالك، ألفنا أن نعتبر التصاغر أدباً، والتذلل لطفاً، والتملق خصاصة، والكهنة رزانة، وترك الحقوق سماحة، وقبول الإهانة تواضعاً، والرضا بالظلم طاعة، ودعوى الاستحقاق غروراً، والبحث عن العموميات فضولاً، ومد النظر إلى الغد أملاً طويلاً، والإقدام تهوراً، والحمية حماقة، والشهامة شراسة، وحرية القول وقاحة، وحرية الفكر كفراً، وحب الوطن جنوناً». انظر: الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ١ و٤.

(٦٣) مثال ذلك: الجمهورية الثانية للرومان، الخلفاء الراشدون، أنوشروان، عبد الملك الأموي، نور الدين الشهيد، بطرس الكبير.

(٦٤) مثال ذلك في العصر الحاضر سويسرا التي لا يوجد فيها محبوس.

(٦٥) مثل **﴿حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس﴾ [القرآن الكريم**، «سورة يونس،» الآية ٢٤**]**.

الشخص الثاني المخاطب الجمع بحيث أصبح الخطاب الفلسفي أشبه بالخطبة السياسية للاستنهاض. ومع ذلك فإنه يكشف عن بداية التحول من المجتمع الديني إلى المجتمع المدني، ومن العثمانية إلى الوطنية.

حادي عشر: التخلص من الاستبداد

لا يوجد أعظم من مدرسة التاريخ الطبيعي والعمومي. ولا برهان أقوى من الاستقراء للتعرف على وسائل التخلص من الاستبداد[٦٦]. فلقد عاش الإنسان دهوراً طويلة لا يعرف نظاماً إلا الشيوخ الأكثر خبرة أو الأقوى بنية، في حالة البداوة، عشائر وقبائل. يقرر بنفسه بما له من احترام عند الآخرين، أو باستشارة حكماء القبائل في نظام إداري بسيط وقواعد قضائية قليلة، تحكم بالحدس والوجدان. وهو ما سمّاه ابن خلدون البدو.

عاش النصف الآخر في قرى ومدن فظهرت الطبقات الاجتماعية، الغني والفقير، والسياسية، الرئيس والمرؤوس، مما استلزم أشكالاً متطورة من الحكومات درسها الغرب الحديث بعد أن مارستها الإنسانية قبله. وانقسمت الأمم إلى أحزاب سياسية تختلف فيما بينها في كيفية تطبيق أشكال الحكومات، بديهية في الغرب، غامضة في الشرق.

والاستبداد هو الحكم الذي لا توجد بينه وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم. ولا عبرة فيه بيمين أو عهد أو دين وتقوى أو حق وشرف أو عدالة ومقتضيات المصلحة العامة.

ويتطلب ذلك عدة مباحث تدور حول محاور ستة: الأمة، والحكومة، والحقوق، والوظائف، والقوانين، والخدمات، وأهمها الحكومة أو الحكم الذي به يتعلق الاستبداد.

١ ـ الأمة والفرق بينها وبين الشعب. هل هي ركام مخلوقات أو جمعية عبيد لمالك متغلب، أم جمع يربطه الجنس والوطن وحقوق مشتركة؟

٢ ـ الحكومة، هل هي تسلط على الرقاب تفعل ما تشاء أم وكالة سياسية عن الأمة لإدارة شؤونها العامة؟ وما نوعيتها، الملكية المطلقة أم المقيدة، ونوع

(٦٦) الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٨.

القيد أو الرياسة الانتخابية مدى الحياة أو موقوتة؟ هل تنال بالوراثة أو العهد أو الغلبة؟ وهل يتحدد ذلك بالمصادفة أم بالكفاءة وشروطها؟ وما وظائف الحكومة، إدارة شؤون الأمة حسب الرأي والاجتهاد أو تكون مقيدة بقانون يعبّر عن رغبات الأمة؟ وما العمل إذا اختلفت الحكومة مع الأمة في اعتبار الصالح، فهل الأمة فوق الحكومة؟ وما هي حقوق الحاكمية، تخصص الحكومة لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة ورواتب الحال، تهب وتمنع ما تريد أم طبقاً لوكالة الأمة؟ وهل تطيع الأمة الحكومة على الإطلاق أو عن طريق الإقناع حتى تأتى الطاعة اختياراً وعن رضى؟ وهل هناك رقابة على الحكومة من الأمة أو وكلائها، أم أنها غير مسؤولة تفعل ما تشاء. وكيف يتم رفع الاستبداد، من الحكومة ذاتها أم من عقلاء الأمة؟

٣ ـ الحقوق العمومية لمعرفة هل الحكم مِلْك أم أمانة ونظارة على الأملاك العمومية، مثل الأراضي والأنهار والسواحل والمعادن والقلاع والجيوش والمعاهدات وتأمين وظائفها؟ هل تتصرف فيها الحكومة بإرادتها أم هناك مساواة في الحقوق بين الناس، فصائل وبلداناً وأدياناً؟ وهل تملك الحكومة السيطرة على الأعمال والأفكار أم أنها جزء من الحقوق الشخصية تدخل في إطار حرية الفكر؟

٤ ـ وظائف الحكومة ومهامها في وضع الضرائب بإرادتها المطلقة أم بمشاركة إرادة الأمة؟ وإعداد المنعة، بالقوة والتجنيد الاجباري والتسليح ضد العدو الخارجي أم لقهر الأمة وضد رغبتها؟ والحرص على الأمن العام مسؤولية الأفراد أم الحكومة نيابة عنهم؟ وهل يتم توزيع المناصب على أقارب الحاكم ومعارفه أم على كافة القبائل والطوائف بحيث تكون الحكومة جزءاً مصغراً من الأمة دون ذكر الكفاءة والقدرة والأهلية؟ وهل تجتمع السلطات السياسية والدينية والتعليمية في سلطة واحدة أم يتم التفريق بين السلطات؟

٥ ـ القانون وحفظ السلطة فيه بحيث لا تكره الحكومة الناس خارج القانون، وتأمن العدالة القضائية، بحيث لا يكون العدل ما تراه الحكومة بل ما يراه القضاة. هل حفظ الدين والآداب للحكومة أم للقضاء، ودور الحكومة في حفظ الجامعات الكبرى كالدين والجنسية واللغة والعادات والآداب العمومية، دون أن تتدخل الحكومة في أمر الدين ما لم تُنتهك حرمته، وتعيين الأعمال بقوانين وحدود وسلطة الشرطة والتزامها بالقانون، وطريقة سن القوانين، تعبيراً

عن إرادة الحاكم أو جماعة منتخبة من قبل الأمة. وهل القانون هو حكم القوي على الضعيف أم أحكام يتساوى أمامها جميع الناس بصرف النظر عن الطبقة، وله احترامه وسلطانه على الجميع.

٦ ـ تيسير الخدمات العامة مثل التوسع في الزراعة والصناعة، وإلى أي حد يمكن تركه للقطاع الخاص أم للقطاع العام بلغة العصر؟ والتوسع في العمران، وإلى أي حد تتدخل الحكومة فيه ومراعاة الاعتدال فيه دون بذخ وإسراف؟ والترقي في العلوم والمعارف، ودور الحكومة في ذلك، ونسبته إلى المبادرات الخاصة، وهل يكون التعليم جبراً أم اختياراً، فرضاً من الحكومة أم حراً مطلقاً؟

وفي مبحث رفع الاستبداد يضع ثلاث قواعد:

الأولى كون الأمة التي لا يشعر كلها، أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.

والثانية أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم بالحكمة والتدرج، وتغير إحساسات الناس وأمزجتهم، وإلا وقعت الفتن. ومن يدري ربما يكون الثوار الجدد أشد استبداداً من المستبدين القدماء. ولا يثور العامة ضد المستبدين إلا في حالات مخصوصة، مشهد دموي لمظلوم، هزيمة المستبد في الحرب، إهانته للدين، أزمة اقتصادية خانقة، مجاعة عامة، نقض لقوانين البلاد الموروثة، تضييق ينتهي بمشاركة النساء في الثورة عليه، موالاته للعدو.

والثالثة تهيئة البديل من الاستبداد قبل مقاومته، ولا يكون بديلاً على الإجمال بل برنامجاً تفصيلياً يقتنع به الناس، وموافقاً لرأي الأغلبية التي عانت الاستبداد، بالإضافة إلى وضوح الغاية وسهولة الاتصال[٦٧]. فما هو شكل الحكومة البديلة من الاستبداد؟

إن لم تكن الأمة مسؤولة عن نفسها، حريصة على حريتها، استبددت بها أمة أخرى، كما هو الحال في الوصايا على السفيه المقررة في الشرائع. والله لا يظلم الناس بل الناس أنفسهم يظلمون.

من الواضح في تصور الكواكبي لوسائل التخلص من الاستبداد أن الغرب

---

(٦٧) كانت صعوبة الاتصال بين أنصار علي (رضي الله عنه) أحد أسباب عدم نجاحه ومن والاه من أئمة آل البيت.

لديه نموذج للتحديث، الغرب الليبرالي، الحكومة المقيدة، المسؤولة أمام البرلمان، والتعددية الحزبية، والأغلبية والأقلية، وسيادة القانون، والمساواة في الحقوق والواجبات. والحكومة، أي السلطة هي مركز الدولة كما هو الحال في الفكر السياسي الديني، والتركيز على الإمامة وصفات الإمام أكثر من المؤسسات ووسائل الرقابة على الإمام.

وواضح من المقارنات بين الاستبداد من ناحية، والدين والعلم والمال، والأخلاق والتربية، والمجد والترقي من ناحية أخرى، أهمية الاستبداد والدين، والاستبداد والترقي، فكما أن الدين يمكن أن يكون مصدراً للاستبداد، سواء في تصوراته للعالم أو في مؤسساته، يمكن أن يكون مصدراً للتحرر، «أفيوناً للشعب» أو «زفرة للمضطهدين». كما أن الدين يمكن أن يكون عقبة في سبيل التقدم إذا ما قام على الاستبداد، كما كان الحال في العصر الوسيط الأوروبي، ويمكن أن يكون دافعاً على التقدم، كما كان الحال في تراثنا القديم. ويظل السؤال قائماً: من الذي يقوم بتحديد أي الوظيفتين، وفي أي ظرف تاريخي؟ ومن الذي يضع الجرس في رقبة القط؟ هذا هو السؤال.

الفصل الثامن

العقل والحرية بين فرح أنطون ومحمد عبده سجال «الجامعة» و«المنار»(*)

حسن حنفي

أولاً: السجال بين الخارج والداخل

وهو السجال الشهير بين فرح أنطون ومحمد عبده، بين **الجامعة** و**المنار**. ولفظ «الجامعة» اشتقاقاً يفيد الحوار والضمّ والتآلف وليس الفرقة والتشيّع والتحزب. كذلك يفيد لفظ «المنار» اشتقاقاً معنى الاستنارة والتسامح والعقلانية. فاللفظان إيجابيان بالرغم من اختلاف المواقف بين المجلّتين؛ إذ تعبّر الأولى عن التيار العلمي العلماني، بينما تعبّر الثانية عن الحركة الإصلاحية(١).

وهو ليس سجالاً بين المسيحية والإسلام. فالمسيحية متعددة الاتجاهات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. والإسلام أيضاً متعدد الاتجاهات من أقصى الأشعرية السلفية إلى أقصى الاعتزال وأصحاب الكمون. إنما السجال بين رأيين وموقفين شائعين، موقف فرح أنطون الذي يمثل أحد المواقف الغربية من الدين والعلم أو الدين والمدنية، وهو التيار العلمي العلماني الذي يفصل بين الدين والعلم، وبين الدين والدولة. فالدين إيمان قلبي، والعلم برهان تجريبي. الدين قطع واعتقاد وإطلاق، والعلم نسبية واحتمال وتغيّر.

وهو السجال نفسه بين رينان والأفغاني، يعيد فرح أنطون بناءه ويستدعيه من

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «فلسفة الحرية» في: **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩)، ص ١٣٩ ـ ١٤٧.

(١) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**، قدم لها أدونيس العكرة، المؤلفات الفلسفية؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٩٧-١٨٤.

جديد. ففرح أنطون هو رينان العرب، وفي رأي رينان أيضاً أن الدين من ناحية، والخرافة والأسطورة والجهل والتخلف والقهر من ناحية أخرى، متلازمان. أما العلم فإنه متلازم مع العقل والطبيعة والحرية والتقدم. استبعد فرح أنطون الجانب العنصري عند رينان والربط بين الدين والعقلية السامية، والعلم والعقلية الآرية.

وفي السجال يأخذ فرح أنطون موقف الأشاعرة ويعممه على الإسلام ككل، انتقالاً من الخاص إلى العام. وهو موقف يسهل نقده باسم العقل والعلم وحرية الإرادة. ويأخذ محمد عبده موقف المعتزلة الذي يقوم أيضاً على العقل والعلم وحرية الإرادة. فلا خلاف بين الاثنين من حيث الهدف والدعوة، إنما الخلاف في الجهة والمصدر. فرح أنطون يستمد ذلك من الخارج، من الغرب الحديث، ومحمد عبده يستمده من الداخل، من التراث الإسلامي ذاته. يظن فرح أنطون أن ما يدعو إليه ليس موجوداً في الدين، ويرى محمد عبده أن ما يدعو إليه موجود في الدين. الخلاف في التجربتين، الغربية والإسلامية، نظراً إلى طبيعة المعطى الديني في كلتا الحضارتين، المسيحية والإسلامية، وخصوصية كلّ منهما. فالمسيحية دين يقوم على أن الإيمان سر يتجاوز حدود العقل، وأن الإرادة الإنسانية لا تصبح حرة إلا بعد أن يتدخل الفضل الإلهي، فهي أشبه بالكسب الأشعري، وأن الخطيئة في الطبيعة البشرية لا يقوى عليها إلا المخلّص، وأن الطبيعة لا تخضع لقوانين ثابتة نظراً إلى معجزات السيد المسيح، وأن المؤمن لا يستطيع أن يتوجه إلى الله مباشرة إلا عن طريق الكنيسة، وأن مصير الإنسان مرتبط بإيمانه وليس بأعماله. في حين أن الإسلام يقوم على العقل وحرية الإرادة وثبات قوانين الطبيعة والأخذ بالأسباب، والجمع بين الإيمان والعمل، والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله، دون توسط، وغياب السلطة الدينية. صحيح أنه في الحركة الإصلاحية المسيحية، وما تلاها من فلسفات عقلانية عند ديكارت وكانْط، هناك اقتراب من التراث الاعتزالي. كما أن في الإسلام تراثاً سلفياً يقترب من المسيحية التقليدية التي يمثلها توما الأكويني. فكل تراث به تياران. والسجال بين فرح أنطون ومحمد عبده ليس سجالاً بين المسيحية والإسلام بل بين المسيحية السلفية والإسلام الاعتزالي. ولو كان السجال بين «توماوي» و«أشعري» أو بين «كانْطي» و«معتزلي» لبان الاتفاق بين الدينين.

لذلك يقوم محمد عبده بتصحيح فهم فرح أنطون للعقائد الكلامية في الرد الأول عليه، وفي الموضوعات الأربعة التي أثارها، وهي: الوجود، وخلق العالم والاتصال بالخالق، وطريق الاتصال، والخلود. ويدافع محمد عبده عن السببية في الطبيعة وحرية الإرادة في الإنسان، من داخل التراث الإسلامي وليس من خارجه. ما يعتبره فرح أنطون موجوداً في الغرب وليس في الإسلام، يعتبره محمد

عبده موجوداً في الإسلام وليس في المسيحية. فرح أنطون يتكلم على الغرب الحديث ومحمد عبده يتحدث عن المسيحية العقائدية التقليدية. في ذهن فرح أنطون الإسلام الأشعري، وفي ذهن محمد عبده الإسلام الاعتزالي.

لقد أخطأت مقالات **الجامعة** في ادعائها أن المتكلمين ينكرون الأسباب في الطبيعة وحرية الإرادة في الإنسان. ومعركة ابن رشد ضد الغزالي في **التهافت** دليل على ذلك. إذ يدافع ابن رشد عن السببية باسم العقيدة الإسلامية، وأن الله عاقل حكيم. وليس من حكمته أن يعيش الإنسان في عالم لا يخضع لقانون، وإلا استحال تنظيم الحياة. إنما الخلاف هو في تصوّر المتكلمين ووقوعهم بين اختيارين كلاهما مرّ: إعطاء الأولوية للإرادة على الحكمة كما يفعل الأشاعرة، وإعطاء الأولوية للحكمة على الإرادة كما يفعل المعتزلة وابن رشد. كما أخطأت **الجامعة** في عرضها العقائد التفصيلية عند المتكلمين حول الحدوث والإيجاد، والاتصال، والنفس، لأن فرح أنطون أقرب إلى المستشرقين، فهو يأخذ علمه من الكتب الثانوية وليس من علماء الأمة الذين يستمدون علمهم من المصادر الرئيسية.

ويقوم فرح أنطون بجبه المتكلمين بالفلاسفة. فإن الفلاسفة يقولون بالأسباب وهو ما يؤدي إلى هزّ العقيدة، وإبطال الوحي الإلهي، واعتباره قوة طبيعية موجودة في الرؤيا والإلهام والحدوس وأشكال المعارف المباشرة، وإنكار البعث والحشر والقيامة، وإبطال المعجزات، لأنها جهل بقوانين الطبيعة وخداع للحواس، وإبطال علم الله بالجزئيات، واعتباره أملاً للإنسان في مواصلة الحياة ورغبة في تخيّل عالم أفضل، وإعطاء الأولوية للاستنباط على الاستقراء، وللمبادئ الكلية على الجزئيات الحسية. وقد استطاع ابن رشد، اعتماداً على قانون التأويل، التوفيق بين الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة، حتى يزيل هذا التناقض بين المتكلمين والفلاسفة، ويعيد بناء العقيدة على أسس فلسفية خالصة. وبعد استعمال فرح أنطون الفلاسفة ضد المتكلمين، ينقد الفلاسفة ومذهبهم في العقول والأجرام السماوية. وهذا غير صحيح، فقد كتب الفلاسفة، مثل الفارابي، ضد التنجيم، أي الشكل الخرافي لعلم أحكام النجوم أو علم الهيئة. وكانوا من مؤسسي علم الفلك في صيغته العلمية الحديثة في الغرب، كما يشهد بذلك المستشرقون أنفسهم.

وفي الرد الثاني، يبيّن محمد عبده موقف الإسلام والمسيحية من قضية الحرية والاضطهاد، وفي أيّ الدينين كثر هذا الأخير أو قلّ. يرى فرح أنطون أن فصل السلطتين الدينية والسياسية هو سبب تقدم الغرب وحصوله على الحريات الفكرية، واحترام الرأي الآخر، والتسامح ضد تعصب الرأي واضطهاد المخالفين. وتمّ ذلك

بجهود الفرير والفرنسيسكان. وفي رأي محمد عبده أن ذلك من صلب الإسلام، بالنص القرآني: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾ ﴿**فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[٢]. إلا أن عدم معرفة فرح أنطون بالتراث الإسلامي العقلاني جعله يعزو الحرية إلى الغرب، ويجعل الاضطهاد متلازماً مع الشرق. وهو ابتسار للغرب والشرق معاً. فكم سقط من شهداء الفكر الحرّ في الغرب، منذ محاكم التفتيش وحرق جيورادنو برونو، والمذابح المتبادلة بين البروتستانت والكاثوليك حتى الآن.

ويبرئ محمد عبده الإسلام من تهمة الاضطهاد، وينفي التقاتل بين المسلمين لأجل الاعتقاد، ويبيّن تسامح الإسلام مع العلم والعلماء، وقبوله باقي الأقوام مثل الفرس والأتراك. فالإسلام يقوم على تعدد الثقافات واللغات بل والأديان. فالوحدة في الاختلاف ﴿**وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا**﴾، ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾[٣]. ثم يردّ على الخصوم، ويبيّن أن طبيعة الدين المسيحي مناهضة للعلم والعقل والمدنية، تؤمن بالخوارق، وسلطة الرؤساء، وتعتمد على غير العقل، وتترك الدنيا، وتؤمن باحتواء الكتاب المقدس كل شيء، وتفرّق بين المسيحيين.

ويعبّر فرح أنطون عن دهشته وأسفه لهذا التصور. ويبيّن أن المسيحية أكثر تسامحاً مع الفلسفة، كما أن الإسلام أكثر تسامحاً مع العلم. فالفلسفة داخلة في تشكيل العقائد المسيحية منذ بداياتها الأولى، والعلم قائم على العقل والطبيعة. كما إن المسيحية تؤاخي القريب بناء على حب الجار، مما قد يتطلب استبعاد الغريب. وتقرّب بين جماعات المؤمنين في مقابل غير المؤمنين. وتفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، وبين الكنيسة والدولة، مما جعل الشعوب الغربية أكثر قدرة على التحرر والتقدم وتأسيس الدول الحديثة.

ثانياً: المماثلة اللاتاريخية بين الآخر والأنا

من الواضح أن تحليل العلاقة بين الأنا والآخر في هذا التيار العلمي العلماني في الفكر العربي الحديث، الذي يمثله شبلي الشميّل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، نظراً إلى معرفته المستفيضة بالآخر لانتمائه الثقافي إليه، ومعرفته الأقل بالأنا نظراً إلى عدم انتمائه الثقافي إليه، جعله يعطي الآخر أكثر مما يستحق، ويعطي الأنا أقل مما يستحق.

(٢) **القرآن الكريم**: «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦، و«سورة الكهف،» الآية ٢٩ على التوالي.

(٣) المصدر نفسه: «سورة الحجرات،» الآية ١٣، و«سورة هود،» الآية ١١٨ على التوالي.

الخير كله يأتي من الآخر، العقل والعلم، وحرية الإنسان، ونظام الطبيعة، والتقدم في التاريخ. والشر كله يأتي من الأنا، الأسطورة والخرافة والتخلف.

فعند فرح أنطون الغرب مهد احترام الأديان، والإيمان بالعقل، وجعل العلم قاعدة العمران، وفصل الدين عن الدولة وهو بيت القصيد. فقد أدى هذا الفصل في رأيه إلى إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد، لصالح مستقبل الإنسانية، وجعل العقل في مقابل القلب، والعلم في مواجهة الدين. كما أدى إلى المساواة بين أبناء الأمة طبقاً للحق الطبيعي وإلغاء طبقة الأشراف وسلطة الباباوات ورجال الدين والكهنوت. وكان من آثاره عدم تدخل الدين في الأمور البشرية، وتركها لمصالح البشر وحسن تقديرهم، وعدم زجّ الدين خارج نطاقه، وهي العلاقة الشخصية الإيمانية بين الإنسان والله. وهذا الفصل قضى على السبب الرئيسي لضعف الأمم وهو تدخل رجال الدين في الشؤون السياسية، والخلط بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. كما انتهى إلى إثبات استحالة الوحدة الدينية بين الشعوب المنتسبة إلى الدين نفسه. فطالما نشبت الحروب بين أهل الدين الواحد، وكم من الرقاب قطعت والأرواح أزهقت باسم الله وباسم الدين.

وقد عبّر فرح أنطون عن ذلك أيضاً في أعماله الروائية الثلاثة: **أولاً**، في **رواية الدين والعلم والمال**، هناك ثلاث مدن، اثنتان جاهلتان، هما مدينة الدين ومدينة المال، وواحدة فاضلة هي مدينة العلم بتعبير الفارابي القديم. وطبقاً لقانون الحالات الثلاث الحديث عند كانْط، هي تمثل انتقال الإنسانية من مرحلة الدين إلى مرحلة الميتافيزيقيا إلى مرحلة العلم. وفي النظم السياسية انتقال المجتمع من النظام الإقطاعي، الذي مثّلته الكنيسة الكاثوليكية، إلى النظام الرأسمالي الذي مثّلته البروتستانتية إلى النظام الاشتراكي الذي مثلته العلمانية. **ثانياً**، عرض فرح أنطون الموضوع نفسه، ولكن على نحو مختلف، في رواية **الوحش، الوحش، الوحش**، أو **سياحة في أرز لبنان**، مهاجماً رجال الدين الذين يعيشون عالة على الآخرين. وهو موقف سبينوزا نفسه في هجومه على أحبار اليهود الذين كوّنوا طبقة انتهازية عشوائية بين الشعب والملوك. **ثالثاً**، يعرض فرح أنطون إمكانية الثورة الاجتماعية على رجال الدين في روايته **أورشليم الجديدة** أو **فتح العرب بيت المقدس** ضد التعصب الديني والطائفي، داعياً إلى التسامح والاعتدال والاحتكام إلى العقل وطلب الخير للجميع[٤].

(٤) فرح أنطون، **الدين والعلم والمال أو: المدن الثلاث؛ الوحش، الوحش، الوحش أو: سياحة في أرز لبنان؛ أورشليم الجديدة أو: فتح العرب بيت المقدس**، قدم لها أدونيس العكرة، المؤلفات الروائية؛ ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

والحقيقة، أن هذه الصورة الوردية للغرب تعطيه أكثر مما يستحق، وترى النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات. تبتسر التجربة الغربية في حصيلتها الإيجابية، وتغفل جدل التاريخ. فاحترام الأديان في الغرب إنما نشأ بعد حروب دينية طويلة: اضطهاد المسيحيين لليهود أولاً، ثم للمسلمين ثانياً، كما مثلته الحروب الصليبية ثم محاكم التفتيش في الأندلس بعد سقوط غرناطة. ثم استمرت حروب الأديان بين المسيحيين أنفسهم، بين البروتستانت والكاثوليك منذ مارتن لوثر حتى إيرلندا الشمالية. كما إن تشويه الأديان الأخرى في الاستشراق وفي العلوم الاجتماعية وفي أجهزة الإعلام الغربية ربط الديانات الأخرى غير المسيحية بالأسطورة والخرافة والجهل والتخلف. فجاء الإيمان بالعقل على نقيض الإيمان بالدين، حتى توجه العقل ضد الدين والعقائد، مثبتاً انحرافهما عن وظيفتهما الأولى في التربية الخلقية والاجتماعية. وتسود الآن في الغرب، ومنذ نهاية القرن الماضي، دعوات إلى تحطيم العقل منذ نيتشه والفلسفات الحيوية وتيارات العبث واللامعقول حتى الحركات المعاصرة مثل التفكيكية وما بعد الحداثة، التي تنفي العقل والنظام وتعتبرهما أحد أشكال السيطرة، وتنتقل من ديكارت **مقال في المنهج** إلى فاير آبند **ضد المنهج**، ومن توماس بين **عصر العقل** إلى لوكاتش **تحطيم العقل** وفاير آبند **وداعاً للعقل**.

أما اعتبار العلم قاعدة العمران فقد انتهى إلى نقد العلم والنزعة العلمية التي قضت على الإنسان باعتباره ذاتاً ووعياً، نظراً إلى ارتباط العلم بالموضوعية عند انتقاله من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية. كما انتهى عملياً إلى السيطرة والقوة والمركزية الأوروبية في الداخل والخارج، والنازية والفاشية والعنصرية في الداخل والخارج أيضاً. فالمعرفة قوة ومصلحة، ولم تعد همّاً نظرياً خالصاً يقوم على الدهشة. أما فصل الدين عن الدولة فلم يحدث بالفعل في الممارسات العملية. فما زالت الكنيسة أداة في أيدي السياسيين منذ علاقة التبشير بالاستعمار في القرن الماضي، وما زالت الدولة تعتبر الدين نوعاً من الدين المدني كما هو الحال في الولايات المتحدة، وتفتخر بالرئيس الكاثوليكي والوزير اليهودي وسيطرة «الواسب» (WASP) «البروتستانت البيض الإنغلوسكسون». فإسرائيل دولة يهودية، والصرب وروسيا راعيتان للأرثوذكسية، وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا دول راعية للكاثوليكية.

كما إن فصل الدين عن الدولة لم يؤدِّ إلى كل هذه المآثر الخمس التي يثني عليها فرح أنطون:

١ ـ هذا الفصل ربما أطلق الفكر الإنساني من قيد الدين، ولكنه أوقعه في

قيد دين آخر، هو قيد المذهبية. فقد تحولت المذاهب والمناهج إلى أيديولوجيات سياسية يتحزب لها الأفراد والجماعات والشعوب. وبدل أن تقع الحروب باسم الدين، باتت تقع باسم الأيديولوجيا، بين النازية والفاشية من ناحية، والاشتراكية والرأسمالية من ناحية أخرى، ثم بين الرأسمالية والاشتراكية. بل إن العقل نفسه تحول إلى بديل مطلق عن الإيمان، والعلم بديل مطلق عن الدين. فطبيعة المطلق ومصدره هما اللذان تغيرا، ولكن وظيفته وبنيته لم تتغيرا، ولا تقل القطعية العقلية عند فولف عن القطعية الإيمانية عند أوغسطين.

٢ ـ لم تتحقق المساواة بين أبناء الأمة الواحدة، فقد ورثت الرأسمالية الإقطاع الكنسي، بل قامت البروتستانتية، قبل أن تكوّن دعامة الرأسمالية، على أكتاف الإقطاع حفاظاً على الأراضي باسم الإصلاح. وأدى العقل والعلم، وهما دعامتا الرأسمالية، إلى أبشع أنواع التمايز الطبقي، والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء.

٣ ـ لم يتوقف الدين مطلقاً عن التدخل في الأمور الدنيوية مثل تبرئة اليهود من دم السيد المسيح ضمن قرارات المؤتمر الفاتيكاني الثاني، وكتابة عبارة «في الله ثقتنا» على الدولار الأمريكي مع صورة جورج واشنطن. وما زال الصراع دائراً بين البروتستانت والكاثوليك في إيرلندا الشمالية. وما زالت قضايا الحجاب مثارة في فرنسا، بلد الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان. والكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي، إما مع الإقطاع والرأسمالية والعسكر وهو اختيار بعض كبار رجال الدين، وإما مع العمال والفلاحين وجيوش التحرير وهو اختيار بعض القساوسة الشبان مثل كاميلو توريز وأنصار لاهوت التحرير(٥).

٤ ـ إن ضعف الأمة ليس سببه الدين على الإطلاق، بل تفسير معين له يقوم على الخرافة وإنكار السببية في الطبيعة وحرية الإرادة الإنسانية والمساواة الاجتماعية وتبرير السلطان المطلق. وقد يكون تفسير آخر للدين على أنه ثورة ضد الخرافة والجهل من أجل إعمال العقل، وضد التسلط وقهر السلطان الجائر دفاعاً عن حرية الاعتقاد والمساواة بين البشر، أحد أسباب تقدم الشعوب. والدليل على ذلك هو الديانات في بدايتها الأولى وثورات الأنبياء على شتّى مظاهر الظلم الاجتماعي والتسلط السياسي مثل اليهودية في عهد موسى وعاموس، والإسلام الأول الذي انضم إليه الفقراء والعبيد وعاداه الأغنياء والأشراف. كما أصبح

---

(٥) انظر: حسن حنفي، «كاميلو توريز: القديس الثائر،» في: حسن حنفي، **قضايا معاصرة**، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، ج ١: **في فكرنا المعاصر**، ص ٢٨١ ـ ٣١٨.

لاهوت التحرير أحد روافد حركات التحرر الوطني في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، والحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي ورائدها الأفغاني.

٥ ـ لا تعني الوحدة الدينية بالضرورة الوحدة السياسية بل رابطة الأخوة التي تربط بين المؤمنين، وهي وحدة فعلية بين الشعوب حتى مع تعدد الدول الوطنية الحديثة. ولا تقضي وحدة الأمة الدينية على تعدد الأنظمة السياسية، كما هو معروف في تاريخ الإسلام في نظام الخلافة الأول، قبل أن يتحول إلى أداة قهر عند الأتراك العثمانيين. وكما قامت الحروب باسم الدين فقد قامت أيضاً باسم العلم والمصالح والأطماع والأيديولوجيات السياسية.

ثالثاً: ردود محمد عبده

يعترض محمد عبده على هذه الصورة الوردية للعلمانية الغربية. ويبيّن أن الدين معزز في فطرة البشر، حكاماً ومحكومين، لا يمكن استئصاله أو استبعاده أو تحييده. الناس في حاجة إلى دين كما هم في حاجة إلى سياسة، ويتعاملون مع رجال الدين كما يتعاملون مع رجال السياسة. وهو تصور تقليدي للدين والسياسة معاً، فالدين معزز في الفطرة ولكن ليس له رجال، كما أن السياسة نظام اجتماعي يقوم على الاختيار الحر وبيعة الحكام وليس له رجال، وإلا تمّ الوقوع في «عبادة الشخص» في الدين والسياسة على حد سواء.

ويصف محمد عبده في الردود الثالث والرابع والخامس تجربة الأنا كي يُعطيه حقّه، بعد أن أعطاه فرح أنطون أقل مما يستحق في أثناء إعطائه الآخر أكثر مما يستحق، منتقلاً من المسيحية إلى الإسلام على دعوتين: التوحيد والنبوات، أي العقليات والسمعيات. وهي القسمة الأشعرية التقليدية الموروثة من علم الكلام القديم، بمميزاتها وعيوبها. مميزاتها في جعل التوحيد من العقليات، الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، والتوحيد والعدل عند المعتزلة. وكلتاهما تتفقان على وجود بعد أو حد عام شامل يتساوى أمامه الجميع، ويتجلى في مسؤولية الإنسان واستقلال عقله وإرادته. أما النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فهي مسائل ظنية تختلف فيها الآراء ولا يقيناً عقلياً فيها.

ثم يفصل محمد عبده أصول الإسلام في سبعة:

١ ـ النظر العقلي لتحصيل الإيمان. فالعقل أساس النقل، ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل، ولا فرق بين المعتزلة وابن تيمية في «موافقة صحيح

المنقول لصريح المعقول»، وبنص القرآن ﴿**قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[٦].

٢ ـ تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التناقض، وهو قانون التأويل الذي يعرضه ابن رشد في آخر **مناهج الأدلة**. العقل صريح، والنص حمّال أوجه. العقل محكم، والنص متشابه. العقل رؤية، والنص لغة. العقل بداهة، والنص تأويل.

ـ البعد عن التكفير، واتهام المخالفين، والشق على قلوب الناس، وإقصاء الخصوم، خاصة إذا كان لصالح السلطان ضد المعارضة، فمن قال لأخيه أنت كافر فقد باء بها.

٤ ـ الاعتبار بسنن العقل في الخلق نظراً إلى وحدة نظام العقل ونظام الطبيعة. ومن ثم يقوم الإسلام على العقل والعلم وهما دعامتا الوحي. الوحي في الفطرة، والعقل في البرهان، والعلم في الطبيعة. وسنن الطبيعة ثابتة وهي نفسها قوانين التاريخ ﴿**ولن تجد لسنة الله تبديلا**﴾، ﴿**ولن تجد لسنة الله تحويلا**﴾[٧].

٥ ـ رفض السلطة الدينية كعامل متوسط بين الإنسان والله بعد تجربة الأحبار والرهبان الذين جعلوا أنفسهم أرباباً من دون الله. فالطاعة عبادة، والإمامة عقد وبيعة واختيار. لا حاكمية خارج البيعة، ولا سلطان هو ظل الله في الأرض.

٦ ـ مودة المخالفين في العقيدة والاجتماع معهم على كلمة سواء ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله**﴾[٨]، ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾، ولكنه جعل لكل فرد شرعاً ومنهاجاً. التوحيد يجمع البشر جميعاً ثم تتعدد الشرائع طبقاً لاختلاف الزمان والمكان.

٧ ـ الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، فلا رهبانية في الإسلام، ولا يكون رد الفعل عليها بالانغماس في الدنيا. فالإسلام ينهى عن الغلو في الدين ويدعو الناس إلى التمتع بزينة الدنيا والطيبات من الرزق. بل إن الدين وسيلة، وصلاح الدنيا وعمارة الأرض غاية. وينزل الدين على مصالح الدنيا بدليل الرخص، فالضرورات تبيح المحظورات، ولا ضرر ولا ضرار.

هذه المبادئ السبعة التي يقوم عليها الإسلام تحقق تجربة الغرب الحديثة من

---

(٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١١١.

(٧) المصدر نفسه: «سورة الأحزاب،» الآية ٦٢، و«سورة فاطر،» الآية ٤٣ على التوالي.

(٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٦٤.

الداخل وليس من الخارج. الإسلام دين به الإصلاح، لأنه حصيلة التجربتين اليهودية والمسيحية، وبه التنوير فلا يحتاج إلى تنوير خارجي.

ثم يبيّن محمد عبده أسباب قوة العلم والفلسفة والمدنية في أوروبا، ويجدها أربعة:

١ ـ الجمعيات العلمية بما في ذلك الماسونية التي انخدع بها الأفغاني قبل أن يكتشف دوافعها السرية. فقد قامت هذه الجمعيات بما قامت به دور الحكمة في العواصم الإسلامية، وبلاط الخلفاء الذي كان محفلاً للعلوم والآداب.

٢ ـ شدة ضغط الدين على العقل مما ولّد تمسك العقل بالقيمة كبديل من الدين، فأصبحت الأخلاق والعلوم والفنون وظيفة الدين. فقد أخذ الغربيون مضمون الدين وتركوا صورته، وهذا هو أحد أسباب تقدمهم، وأخذ المسلمون صورة الدين وتركوا مضمونه، وهذا هو أحد أسباب تأخرهم.

٣ ـ الثورة الفرنسية وما أعطته لأوروبا من ثقة بالنفس في البحث عن الحقيقة، وفي مقاومة السلطتين الدينية والسياسية، وما قدمته من مثل التنوير، والعقل، والعلم، أي حرية الإرادة وقوانين الطبيعة، والمساواة والعدالة الاجتماعية، والتقدم والعمران، وهي مشابهة لأصول الإسلام. ففي الغرب إسلام بلا مسلمين، وفي الشرق مسلمون بلا إسلام.

٤ ـ ترك المسيحية واستبعادها من الحياة العامة، وإبقاؤها علاقة شخصية بين الإنسان والله تحقيقاً للحديث «أنتم أعلم بشؤون دنياكم».

حاول فرح أنطون تمثُّل الاستشراق والترويج له اعتماداً على رينان. وحاول محمد عبده تأسيس علم الاستغراب اعتماداً على تجاربه الشخصية ومعرفته بحياة الأوروبيين وإقامته بينهم عندما لحق بأستاذه الأفغاني منفياً إلى باريس. الأول يمثّل الخارج ويجعله نمطاً للداخل ونموذجاً له، والثاني يمثل الداخل ويجعله نمطاً للخارج ونموذجاً له. ويشعر فرح أنطون بذلك ويحاول مجابهة محمد عبده بقاسم أمين، فالمسلمون أيضاً مدافعون عن العلمانية، النمط الغربي للتحديث، كما فعل علي عبد الرازق بعد ذلك. والحقيقة، إن القياس الحضاري خطأ لا يقع فيه نصارى الشام ومصر وحدهم بل مسلموهم أيضاً. القضية هي في الموقف الحضاري، وفي القدرة على الإحساس بالتمايز بين الأنا والآخر، وعلى نقد الآخر قدر الانبهار به، وعلى الثقة بالنفس وأصالتها قدر نقدها، حتى لا يُكال بمكيالين، فنقع في الأحكام المطلقة: الخير كله من الغير، والشر كله من النفس.

الفصل التاسع

الحرية السياسية عند المفكر الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس

عبد الكريم بوصفصاف(*)

لقد كثر الحديث عن الحرية بمعناها الواسع في أيامنا هذه، وتضاربت فيها النظريات والتطبيقات حول المثل العليا لهذه القيمة الإنسانية وتحقيقها في الواقع المعيش في هذا العالم، الذي أصبح يعطي الحرية مقاييس أو معايير تختلف من الأقوياء إلى الضعفاء، ولم يبقِ للحرية السياسية مجالاً لإرادة هذه الأمة أو تلك.

وحتى الكلمات التي تنافسها في الذيوع، كالاستقلال والديمقراطية والتنمية، أصبحت تُستعمل في الغالب مرادفة لها، حيث لا نكاد نجدها إلا ملتصقة بها، موضحة لها.

إن الحرية حق طبيعي للإنسان، لا يمكن لأي قوة كانت أن تحرمه هذا الحق الطبيعي، وسيظل الإنسان يبحث عن هذا الحق مهما تنوع العقبات أو تتزايد الأغلال.

وإذا تأمل المرء في المذاهب الاجتماعية والفلسفية والحضارية عموماً، فإنه يجد غاياتها تلتقي من الوجهة النظرية حول هدف واحد وهو الأخذ بيد الإنسان إلى حقه في الحرية والعيش الكريم من أقرب الطرق.

وعند الاختبار والتطبيق تظهر الأخطاء هنا وهناك، ويكون التفاضل بين

(*) جامعة منتوري، قسنطينة ـ الجزائر.

مذهب ومذهب آخر، وتتسع دائرة النقاش بين المؤيدين والمعارضين، فمن أراد منهم الحق وصل إليه بفكره وضميره، ومن كان همه الجدل فسيقضي العمر كله في اختراع الأباطيل واصطناع التهم، ذاهباً بالقول والرأي إلى أحط غاية يمكن أن يذهب إليها.

وبحكم حاجة الفرد إلى المجموعة، كان لزاماً عليه أن يبدأ بالأُسرة، وينتهي بالدولة فالأمة فالعالم كله. وقد يضطر هذا الفرد أو ذاك ـ مع تحرره وجدانياً وفكرياً ـ إلى ضروب من العبودية والقهر تحول بين طاقته وغايته، وبهذا يكون شعوره بالحرية الشخصية مرتبطاً بمدى حريته أو بمدى رقه الاجتماعي، وفي هذه الحالة إمّا أن تثور نفسه انتقاماً لكرامتها، مفضلة الموت على الحياة الذليلة، وإمّا أن تخلد إلى ضعف يكون كامناً فيها، فتذهب الجهود المبذولة لتحريرها هدراً[١].

وأول ما يبدأ به في هذا السياق هو تدعيم الشخصية الفردية، والاعتراف بكرامة الفرد وأهميته في المجتمع، وثقته بنفسه على أنه كائن بشري قادر على إحداث التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والنفسي، ونحو ذلك.

وهذا ما سنعالجه عند المفكر الجزائري عبد الحميد بن باديس.

وقبل التطرق إلى موضوع الحرية السياسية عند هذا المفكر، ينبغي طرح التساؤلات الآتية:

ـ لماذا اختيار موضوع الحرية السياسية بالذات عند المفكر الجزائري عبد الحميد بن باديس؟

ـ هل كانت الحرية في الجزائر مفقودة كمصطلح أو كممارسة أو كلاهما معاً؟

ـ هل كانت الحرية السياسية تُطرح في النصوص الباديسية بمفهوم الحرية السياسية، أم بمفهومها التقليدي كما هو في الثقافة العربية الإسلامية؟

ـ هل كانت تُطرح بمعنى مرادف للاستقلال أم بمعنى الحرية الطبيعية؟

يرى ابن باديس[٢] أن للفرد في الإسلام فكره الخاص وذاته الحرة المستقلة، ومن أول حقوقه أن يختار ويعمل بوحي من عقله أو ضميره ليجني في النهاية

---

(١) بكر موسى، **حرية الإنسان في الإسلام**، سلسلة البحوث الإسلامية؛ ٧٤ (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٧)، ص ١٤٦.

(٢) **الشهاب** (قسنطينة، الجزائر)، السنة ٥، العدد ١ (شباط/ فبراير ١٩٢٩)، ص ٦٥.

ثمرة كل ذلك، خيراً كان أو شراً. وبما أن المجتمع الجزائري في عهد ابن باديس لم يكن حراً لا في تفكيره ولا في إرادته، وإنما يسخر للقيام بواجبات دون أن تكون له أي حقوق، رفع عقيرته مطالباً الحكومة الفرنسية الاستعمارية بمنح كل الحقوق للذين قاموا بكل الواجبات.

والحرية السياسية، كما يرى ابن باديس، لا تقوم على الدين أو المذهب أو التفريق بينهما، وإنما تقوم على أساس العدالة والمساواة بين جميع الفئات والطبقات الاجتماعية، بغض النظر عن الأصل أو الدين أو الجنس، فينبغي ألاّ ننظر إلى المسلمين لنحكم على الإسلام، أو ننظر إلى المسيحيين لكي نحكم على المسيحية، أو ننظر إلى الشيوعيين أو الوجوديين لكي نحكم على آراء **كارل ماركس** أو **كيرك غورد**، ونحو ذلك. . وإنما يجب أن نرد كل ظاهرة إلى سببها الحقيقي، وأن ننظر في الدين أو المذهب نظرة فاحصة، لنرى ما فيه من فوائد وما فيه من أضرار، أو ما يحتويه من محاسن أو مساوئ.

يقول ابن باديس إن نهضتنا بُنيت على العلم، أركانها لا يخشاها ـ والله ـ اليهودي ليهوديته ولا النصراني لنصرانيته ولا حتى المجوسي لمجوسيته، ولكن يجب أن يخشاها ـ والله ـ الظالم لظلمه والدجال لدجله والخائن لخيانته.

وهذا التصريح السياسي لابن باديس إنما يريد من خلاله أن يبرهن للساسة الفرنسيين المحتلين أن الجزائريين في نهضتهم السياسية والأدبية والعلمية لا يفرقون بين الديانات ولا بين الأجناس، إلا إذا تعلق الأمر بالظلم والاعتداء والدجل على الأمة والخيانة للمبادئ الإنسانية السامية، التي تعطي الإنسان حريته في الحياة دون قيد أو شرط إلا من التقى فيهم مع الآخرين. وابن باديس لا يؤمن بازدهار العلم في ظل العبودية السياسية، وإنما يرى أن ازدهار العلم لا يكون إلا بازدهار السياسة العادلة التي تفشي الحرية بين جميع أفراد المجتمع دون تمييز.

وقد أكد في كثير من المناسبات ضرورة الحرية السياسية، واعتبر السياسة مهنة شريفة، وهي موضوع شامل يحد من استمرار الغرور العالق في تدبير شؤون المجتمع بما يمكن تناول كل ما له علاقة بالمسائل العمومية، وذكر ما لها وما عليها من نزاهة وإخلاص، ذلك أنه ليس في الإسلام أدنى إشارة إلى تحريم الحرية السياسية، والمفروض أن تشريعات أي دولة وقوانينها لا تمنع أقلام المفكرين من الخوض في مجالات السياسة لبلوغ درجة عالية من التقدم والتمدن.

كما أوضح أن أخلاق السياسة مبنية على القوة والرحمة ومحاربة الاستبداد،

والاعتناء بالضمير لدفع الأفراد نحو العمل الجماعي، وتقدير العلم والعمل والقوة والعدل والمساواة والعناية بعلاقات الأفراد فيما بينهم(٣).

وتبدو أهمية الحرية السياسية بجلاء عند ابن باديس في محاضرة له ألقاها في تونس سنة ١٩٣٧م، مما جاء فيها: «**لابد من الجمع بين السياسة والعلم، ولا ينهض العلم والدين حق النهوض إلّا** إذا نهضت السياسة»(٤). . . . «**وكلما اتسع نطاق الحرية ومناخ الاستقلال الفكري طفر النهوض من طرف إلى آخر، غير وانٍ في عدوه وسيره ولا منحرف على اتجاهه، وكلما بزغ نور العلم في أفق الحضارة تلته أنوار التجدد المادي، وكلما خطا البشر خطوة في اكتشاف المجهول انبعث رواد الحقائق إلى إفساح المجال السياسي والاجتماعي**»(٥).

وهي تلك التي لا تفرق بين الأجناس والأديان والطبقات الاجتماعية، فهو يعلن صراحة أن الحرية السياسية في عصره كانت مفقودة عند جميع الطبقات الاجتماعية من أبناء الوطن، ولم تكن تمارس إلا بين المستبدين الكابحين لجماح الإرادة الإنسانية في الجزائر بل وللعقل البشري المدبر كلّه. حين كتب مقالاً باحثاً عن أقباسها المنيرة لدروب الإنسانية فلم يجدها إلا صريعة تحت أقدام الهمجية الاستعمارية التي لم تكن ترى الحقيقة إلا متلونة ومختلفة في شكلها ومضمونها من البلد الأم المتروبولي إلى البلد المستعمَر(بفتح الميم)، لأن الفلاسفة الاستعماريين الفرنسيين أمثال **باسكال** لم يكونوا يرون الحقيقة إلا داخل حدود البيرنيه، فما هو جميل في وطن الأم هو قبيح في البلد المستعمَر(٦): «أيتها الحرية المحبوبة أين أنت في هذا الكون»، تحتفل بأعيادك الأمم، وتنصب لتمجيدك التماثيل ويتشدق بأمجادك الخطباء، ويتغنى بمفاتنك الشعراء، ويتفنن في مجالك الكتاب، ويتهالك من أجلك الأبطال، وتسفك في سبيلك الدماء، وتدك لأجلك القلاع والمعاقل، ولكن أين أنت في هذا الوجود؟. . .»

بعد أن يصف المفكر الجزائري صراع البشرية من أجل الفوز بهذه القيمة

---

(٣) عبد الحميد بن باديس، في: **الشهاب**، السنة ٥ (حزيران/ يونيو ١٩٢٩)، ص ٢٥.

(٤) عبد الحميد بن باديس، «الحركة العلمية والسياسية،» **البصائر** (الجزائر)، السنة ٣، العدد ٧١ (حزيران/ يونيو ١٩٣٧).

(٥) عبد الحميد بن باديس، «هل النظم الجزائرية تتطور تطوراً ارتجاعياً أم تطوراً مماشياً للعصر،» **الشهاب**، السنة ٥، العدد ١ (شباط/ فبراير ١٩٢٩)، ص ٢٢.

(٦) عبد الحميد بن باديس، «أيتها الحرية المحبوبة: أين أنت في هذا الكون؟،» **البصائر**، العدد ٢٢٦ (نيسان/ أبريل ١٩٥٣).

الإنسانية الرفيعة، وهي الحرية السياسية التي تفسح المجال لباقي الحريات الأخرى كالحرية الاجتماعية والفكرية، يتساءل عنها قائلاً: «أين أنت في هذا الوجود، كم من أمم تحتفل بعيدك! وقد وضعت نير العبودية على أمم.. وأمم، وكم من قوم نصبوا لك التماثيل في الأرض وقد هدموك في القلوب والعقول والنفوس، وكم من خطيب فيك مفوه وقد كمم عن ذكراك الأفواه، وكم من شاعر فتنه جمالك، ولكن لا شعور له مع المستعبدين، وكم من كاتب يلبسك الحلل الضافية من نسج أقلامه، ولكنه لا ينيلك خرقة بالية من صنع يده».

إن هذه الكلمات المنتقاة التي صاغها ابن باديس في صورة شاعرية معبّرة تثير المشاعر والعواطف المكبوتة في نفوس مواطنيه، الذين كانوا يرزحون تحت كابوس الاستعمار الجاثم على الصدور والنفوس، تبعث في قلوبهم جذوة الحرية التي طالما عشقوها وتغنوا بأمجادها منذ الأزل لأنها أصبحت كلمة محظورة في بلاده منذ قرن من الزمن.

وبما أن الحرية السياسية كانت مرادفة للحرب أو الإجرام في الجزائر إبان الوجود الاستعماري، فقد أراد المفكر الجزائري ها هنا أن يبعثها في عقول الناس وقلوبهم بصيغ أدبية شاعرية فلسفية وسياسية معبّرة عن مدى حاجة النفس البشرية إلى الحرية التي لا تتوفر إلا في ظل الديمقراطية والسياسة العادلة، وهي مفقودة في بلاده آنذاك.

ويواصل استنفار مواطنيه بهذه الكلمات السحرية قائلاً: «وكم من أبطال استشهدوا لإنقاذك ولكن خلفهم من قضى عليك في مهدك، وكم من دماء زكية كتبتها صحائف تاريخك، ولكن محتها دماء قلوب تحدرت دموعاً عن الجفون، وكم هدم صرحك هادم ولكن بنى على أنقاضه سجوناً للأحرار، فأين أنت أيتها الحرية المحبوبة في الوجود...».

إن ابن باديس الذي خاطب الحرية بهذه الطريقة الشاعرية كان في الوقت ذاته يصف المحتلين الاستعماريين بسلوك سياستين متناقضتين، كانوا يبحثون من خلال الأولى عن الحرية في بلادهم داخل السجون والمعتقلات الرهيبة التي شيدتها الملَكيات المستبدة، فحرروها وظلّوا يحتفلون بإخراجها من سجن الباستيل ويقيمون التماثيل لأبطالها لأنهم كانوا خطباء مفوهين في الحديث عن الحرية والإخاء والمساواة، أمثال الشعراء والفلاسفة الذين كانوا يتغنون بجمالها ومفاتنها.

أمّا السياسة الثانية، فهي معاكسة ومضادة تماماً لذلك التوجه الذي ساروا عليه في بلادهم، فقد أقاموا السجون والمعتقلات والزنزانات في بلدان مستعمَرة، وقضوا على الحرية بين أبنائها بل لاحقوها حتى في قلوب الناس وعقولهم، وحولوها إلى دموع منهمرة من الجفون، ودماء نازفة من القلوب، وهدموا صروحها، وبنوا على أنقاضها سجوناً للأحرار.

فابن باديس يهمز بهذا النص الأدبي السياسي الفلسفي الفكري الرفيع جانب المستعمِر وينبهه إلى أن أعماله التي يقوم بها في البلدان المستعمَرة هي مناقضة للحرية السياسية والفكرية ولمبادئ الثورة الفرنسية ذاتها، وهي الصورة نفسها التي نشاهدها اليوم في بلاد الرافدين من الصراع الدموي بين أصحاب الحرية الحقيقيين، والغزاة المعتدين الذين يريدون تكييف مفهوم الحرية والديمقراطية طبقاً لمصالحهم الخاصة.

ثم ينتقل إلى مخاطبة الحرية مرة أخرى بأسلوب استفهامي وبمساءلة مستمرة للحرية في كل موقف من المواقف التي كانت تتزاحم في مخيلته، وترتسم على ذاكرته من خلال التجربة الواعية التي عاشها.

يواصل ابن باديس تساؤله وبحثه عن الحرية فيقول: «**فتشت عنك في قصور الأغنياء فوجدت القوم قد استعبدهم الدينار والدرهم، وغلّت أيديهم إلى أعناقهم الشهوات**».

«**فتشت عنك في أكواخ الفقراء فوجدت المساكين قد قيدهم الفقر فرماهم في غيابات الجهل ودركات الشقاء**».

«**فتشت عنك في الشعوب القوية فوجدت العتاة الطغاة قد قيدتهم الأطماع في تراث الضعفاء**».

«**فتشت عنك في الشعوب الضعيفة فوجدت الأنضاء المرهقين قد كبلهم استبداد الأقوياء، فأين أنت أيتها الحرية المحبوبة من هذا الورى؟**».

بالطريقة ذاتها يبحث ابن باديس عن الحرية بين الشعوب، متنقلاً من قصور الأغنياء إلى أكواخ الفقراء، إلى الشعوب القوية، إلى الشعوب الضعيفة، فلم يعثر لها على أثر، على الرغم من أن الحرية كما يصفها هي حقيقة هذا الكون، ولكنها حقيقة خفية عند البشر، جلية على الطبيعة، ناصعة في قلوب المستعبَدين.

وهو يعزو ذلك كله إلى انهيار صرح الحرية السياسية في بلدان الشعوب الضعيفة المستعمَرة.

«أنت أنت الحقيقة الخفية خفاء حقيقة الكهرباء».

«أنت أنت الروح السارية في عالم الأحياء، ولئن خفيت بذاتك فقد تجليت على منصة الطبيعة في بسائط الأرض وأجواء السماء فأبصرتك عيون اكتحلت بأثمد الحقيقة، واقتبست منك عقول صقلت بالعرفان، واحتضنتك صدور أنيرت بالإيمان، وتذوقتك نفوس ما عبدت إلا الله، وخدمك قوم آمنوا بالله وصدقوا المرسلين».

«آه ـ آه أيتها الحرية المحبوبة واشوقاه إليك! بل واشوقاه إليهم! المحيا محياهم والممات مماتهم».

لقد مات ابن باديس وهو يحترق شوقاً وتلهفاً على الحرية السياسية والفكرية المفقودة في بلاده؛ فقد صورها في حياته بأجمل صورة، وألبسها أفخر ثياب، ونعتها بأرق وأعذب الكلمات المعبّرة عن شوق المضطهدين إلى نور الحرية، وبأعمق الكلمات المدينة لمستعبدي الحرية بجميع أشكالها وألوانها، ولكنه يؤكد دائماً أن الحرية السياسية أم الحريات جميعاً.

«أيها الشعب الكريم وما أعداؤك إلّا الذين وقفوا لك في طريق الحياة والتقدم منذ عرفتهم وعرفوك، فسدّوا عليك أبواب الرزق والعلم، وسلبوك الحرية والثروة، واستغلوك كما تستغل الحيوانات العجماء، بل أشد وأشر، وها هم اليوم يريدون خداعك ويحاولون استعمالك آلة لأغراضهم ضد أصدقائك الإنسانيين»(٧).

يتضح من هذه الفقرة الأخيرة أن ابن باديس كان يحث الجزائريين على الامتناع عن المشاركة في الحرب الكونية الثانية إلى جانب الفرنسيين، لأنه يعتبر الألمان والإيطاليين وغيرهم من الأجناس الأخرى التي خاضت حروباً دموية مع فرنسا أصدقاء للشعب الجزائري، فلماذا يحاربهم، ولماذا يقاتلهم وهو مستعبَد سياسياً من أحفاد نابليون بونابرت الذين يريدون الزج به في أتون حرب لا ناقة له فيها ولا جمل:
«**كن مستيقظاً لتبرهن على أنك شعب لا تريد إلّا** العيش والحرية والسلام. . .»

«ناد من كل قلبك ليسقط الظلم والاستعباد، وأضداد الأجناس، وناد بحرية الأديان والأفكار».

---

(٧) عبد الحميد بن باديس، «مآثر جمعية العلماء في تهدئة الأفكار،» **البصائر** (آب/ أغسطس ١٩٣٦)، ص ٧.

إذن لم تكن الحرية عند ابن باديس مجرد حرية دينية وجتماعية، إنما كان التركيز فيها على الحرية السياسية التي إن تحققت، تحققت كل الحريات المجاورة الأخرى.

لقد كان ابن باديس يستغل كل فرصة مناسبة ليخاطب مواطنيه دائماً بألفاظ لا تخلو من الحرية والسياسة والديمقراطية والعدالة والتسامح والإخاء.

فقد قال ذات يوم (٢ آب/أغسطس ١٩٣٦) لمواطنيه الذين كانوا يحلمون بالحرية والاستقلال عن جلاديهم:

«أيها الجزائري التاريخي القديم المسلم الصميم، إنك برهنت على أنك شعب متعشق للحرية هائم بها، تلك الحرية التي ما فارقت قلوبنا منذ أن كنا نحن حاملين للوائها وسنعرف في المستقبل كيف نعمل لها وكيف نحيا ونموت لأجلها».

«. . . . أيها الشعب لقد عملت وأنت في أول عملك فاعمل ودم على العمل وحافظ على النظام واعلم أن عملك هذا على جلالته ما هو إلا خطوة ووثبة وراءها خطوات ووثبات، وبعدها إمّا الحياة أو الممات»[٨].

والحق أن هذا الخطاب يدعم خط السير نحو المعركة الفاصلة بين الحرية والعبودية، بين الديمقراطية والديكتاتورية، بين الحق والباطل، بين الإنسانية والهمجية، كما كان يتطلع إلى ذلك المفكر الجزائري في خطابه العام إلى الجماهير الشعبية التي أصبحت بالنسبة إليه كالروح من الجسد أو كالماء للسمك، وهو خطاب تعبوي يشير إلى قرب المعركة مع المحتلين، يدعو فيها الشعب إلى الاستعداد المعنوي قبل الاستعداد المادي.

إن المفكر الجزائري، وإن كان لم يستطع أن يطالب صراحة بالاستقلال التام عن فرنسا، فإنه قد عبّر عن ذلك بطرق وأساليب أعمق من ذلك بكثير، لأنه كان رجلاً مفكراً وسياسياً منظّراً يصوغ مطالبه في آراء ونظريات سياسية رفيعة المستوى لتصل إلى المفكرين والفلاسفة الفرنسيين، وليس فقط إلى السياسيين والعسكريين المحترفين.

فالحرية السياسية إذن عند ابن باديس كانت تأتي في نصوصه بمعنى الاستقلال ومعنى السيادة، ومعنى الكرامة الإنسانية، وإن كان هذا لا يعني أنه لم يتحدث عن الاستقلال بعبارات واضحة بل بالعكس، فقد كتب ذلك مرات عديدة.

---

(٨) عبد الحميد بن باديس، «كلمات قالها ابن باديس،» **الشهاب**، السنة ١٢، العدد ٦ ([١٩٣٦])، ص ٢٧٢.

وقد ردّ ابن باديس ذات يوم على السلطة الفرنسية الرابعة قائلاً: «ومما يؤسف له أنكم لا تدركون تطورات الأمم، وتقلبات الأيام وتفكرون فينا في القرن العشرين بأفكار القرون الوسطى»[٩].

ونفهم من هذا الرد أن ابن باديس كان فعلاً يعتمد على التطور التاريخي للشعوب في دعوته إلى تحرير الجزائر من ربقة الاحتلال، فهو يعتقد أن الفرنسيين بعد هذا التقدم الهائل في الحضارة المادية والفكرية، سيراجعون علاقاتهم مع الشعوب المستعمرة، ويتخلون عن سيطرتهم واستبدادهم لكثير من الشعوب، وربما كان هذا طموحاً أو خيالاً جامحاً ظل يراود المفكر الجزائري ردحاً من الزمن قبل أن يتحول إلى الفكر الثوري المناهض للاستعمار بجميع أشكاله وألوانه.

وهكذا كنا نلمس فكرة الحرية السياسية في كل نص من نصوص هذا المفكر النهضوي الذي شق عصا الطاعة لفكر الحركة الإصلاحية التي اتسمت في كثير من الأحايين بالمهادنة أو المصالحة مع الاحتلال الأوروبي الحديث في بعض البلدان العربية والإسلامية، وأكد غير مرة على أن الحريات العامة والخاصة لا يمكن أن تتحقق في المستعمرات إلا بالحرية السياسية التي تغطي كل مظهر من مظاهر الحياة في الأمة.

وقد أوضح في مناسبات عديدة أن مسألة الاستعمار ليست مسألة قمع أو تضييق الخناق على الناس واتّباع سياسة التشدد والعنصرية، وإنما العلاج الوحيد لهذه الأمم والشعوب هو استرجاع حريتها واستقلالها: «. . . إن هذه الأمم الإسلامية العربية استيقظت من سباتها، وهبّت للنهوض من كبوتها، وشعرت لكرامتها، وأخذت تذكر ماضيها أيام حريتها واستقلالها وهو غير بعيد في الماضي عنها، فانبعثت تعمل لفك قيودها ونيل حريتها وتبوؤ منزلتها اللائقة بها كسائر الأمم التي ليست هي في قوميتها وتاريخها»[١٠].

إن هذا المقال الذي كتبه للردّ على القوى الاستعمارية في فرنسا وإيطاليا معاً في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٧م، يؤكد الخط الراديكالي الذي اتّبعه ابن باديس في مقاومة الاستعمار والمطالبة باستقلال شعوب الشمال الأفريقي، ذلك أن مقالات السنوات الأخيرة من حياته أصبحت حافلة بعبارات الحرية والقومية

(٩) عبد الحميد بن باديس، «صدى منشورنا على الأمة والنواب في الصحف الاستعمارية،» الشهاب، السنة ١٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٣٧)، ص ٣٣٠.

(١٠) عبد الحميد بن باديس، «الشمال الإفريقي كيف يجب أن يعالج،» ص ٣٩٨.

والاستقلال، لاسيما أن بلدان المغرب العربي في هذه الفترة أصبحت تعج بالاضطرابات السياسية والانتقادات الجريئة للنظم الاستعمارية في ربوع هذه الأقاليم العربية الأفريقية، نتيجة للأفكار الوطنية الثورية والدعوات الإصلاحية.

وهذا ما جعله يقترح على الاستعمار طرقاً وأساليب لعلاج مشكلات شعوب المغرب العربي الرازحة تحت نير العبودية والاضطهاد، فيحددها في الحلول الآتية:

١ ـ تغيير السياسة الاستعمارية بسياسة جديدة تكون أكثر مرونة.

٢ ـ الاعتراف بالكيان القومي لهذه الشعوب.

٣ ـ فسح المجال أمامها للعمل والتقدم والرقي.

٤ ـ منحها حريتها وتدعيمها ومساندتها لتحقيق استقلالها[١١].

ويرى أن علل كل هذه الاضطرابات والثورات تكمن في تغييب حرية الشعوب وإرادتها القومية.

وإذا كان الفرنسيون يريدون الخير فعلاً للجزائريين، فعليهم أن يحبوا الشعب الجزائري ذاته وليس الأرض، إذا أرادوا أن يظهروا بمظهر الحرية والديموقراطية حقاً.

لقد ظل ابن باديس منذ أن شرع في كتابة المقالات السياسية سنة ١٩٢٤ يتحدث بطرق وأساليب متنوعة ومتطورة بتطور الزمن عن الحرية السياسية، تارة يلبسها لباس الآنية بما فيها من عناصر سياسية قائمة، وتارة يتحدث عنها بمفهومها المستقبلي في ظروف جديدة وبوسائل مختلفة وبتصورات وطنية أخرى، لأنه كان يتقلب مع الزمن والظروف السياسية الاستعمارية تقلّب الليل والنهار في الشتاء المغاربي.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

الفصل العاشر

فكرة التحرر في مشروع مالك بن نبي الحضاري

عبد الوهاب خالد(*)

مقدمة

إن المحور الذي تدور حوله أفكار مالك بن نبي هو مشكلات الحضارة، ولذلك نجد كتبه جميعها تقريباً قد صدرت تحت عنوان ثابت هو **مشكلات الحضارة**. وتميّز منهجه بالمنطق والتأمل العميق والمقدرة على التحليل، ولعل تكوينه الرياضي والعلمي ساعده على ذلك، كما كان فكره يتسم بالحيوية والتركيز والفعالية، إذ إنه لا يريد أن يقول كلاماً مجرداً، بل يريد أن يفكر تفكيراً مؤثراً، ويقول كلاماً منطقياً يمكن أن يتحول إلى عمل ونشاط؛ إذ ليس المهم عنده كثرة المعلومات والمعارف، ولكن المهم هو «تنظيم هذه المعارف في مفاهيم تربوية تسير بالإنسان خطوة متقدمة»(1).

لقد عاشت فكرة «الحضارة» في عقله ووجدانه، وشغلت تفكيره في كل كتاباته إلى درجة أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يشهد تقريباً مفكراً مثله شغلته قضية الحضارة بهذا القدر؛ فهو يعتبر شخصية فكرية خصبة جديرة بالدراسة، وهو المفكر الذي أهتم بالجانب الحضاري وفلسفة التاريخ والاجتماع، وشغلته مشكلات أمته فعالجها بروح موضوعية.

ومن جملة المشكلات التي عُني بها مشكلة الاستعمار، وكيفية العمل على

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باتنة ـ الجزائر.

(1) عمر كامل مسقاوي، **نظرات الفكر الإسلامي ومالك بن نبي** (دمشق: دار الفكر، 1979)، ص 26.

تحرير الإنسان فكراً وسلوكاً من رواسب الاستعمار، ودفع عجلة الحضارة العربية والإسلامية نحو التقدم والتطور لاستعادة ريادتها. ولأجل ذلك كان لفكرة القابلية للاستعمار عند شعوب العالم الثالث، ولفكرة التحرر وقع خاص في مشروعه الحضاري، فما موقع هذه الأفكار من هذا المشروع؟ وما دورها في تغيير فكر وواقع المسلم وإنسان العالم الثالث؟ هذا ما سنحاول توضيحه في هذه المداخلة.

أولاً: موقف مالك بن نبي من الحركات الإصلاحية

اعتبر مالك بن نبي صوت جمال الدين الأفغاني أول صوت يرتفع بعد قرون الظلام، ليوقظ العالم الإسلامي ويبث فيه روح النهضة، ولذلك كان للأفغاني الفضل الأول في يقظة العالم الإسلامي في العصر الحديث، وقد وصل تأثيره إلى جميع الأقطار الإسلامية، ومن بينها الجزائر.

ويقدر مالك بن نبي جهد محمد عبده، الذي قدم لنا أول عمل فكري جيد بعد ابن خلدون، تمثّل في كتابه **رسالة التوحيد**، وبذل جهداً كبيراً في سبيل تنوير الأذهان ونشر الثقافة.

لقد تناول كل من الأفغاني ومحمد عبده قضية النهضة من زاوية مختلفة؛ إذ تناولها الأول من الزاوية السياسية، بينما نظر إليها الثاني من الزاوية التعليمية ونادى بإصلاح علم الكلام، ولكن مالك بن نبي يرى أن المشكلة ليست بهذه الصورة.

يرى مالك بن نبي أن حركة النهضة الجديدة ـ بالرغم من فضلها في تبديد الظلام الذي كان يسود العالم الإسلامي ـ قد اهتمت بإصلاح العلم، ولكنها لم تهتم بالشرط النفسي الاجتماعي، إلا أنه يستثني من ذلك الإصلاح في الجزائر بفضل شخصية عبد الحميد بن باديس (الذي قدر لإشعاعه أن يبلغ أعماق الضمير الشعبي).

وقد كانت حركة العلماء المسلمين الجزائريين أقرب الحركات الإصلاحية إلى النفوس، وكان عبد الحميد بن باديس هو الذي أدخل الجزائر في إطار الحركة الإسلامية العامة؛ إذ إنه تأثر بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا.

لقد تأثر مالك بن نبي بأفكار الذين سبقوه من رجال النهضة، فأخذ عن جمال الدين ثورته على الجمود والاستعمار اللذين كانا يسيطران على الأقطار

الإسلامية، ولكنه لا يؤمن بأن الاستعمار وحده هو سبب تخلف المسلمين، بل إن هناك عاملاً آخر نسيه المسلمون، وكان من المفروض أن ينتبهوا إليه (عامل القابلية للاستعمار)، وشارك محمد عبده في اهتمامه بالتربية والتعليم لأن الثقافة هي أساس النهضة، ولكن مالك بن نبي لا ينظر إلى الثقافة على أنها تكديس للمعارف والمعلومات بل على أنها نظرية في السلوك.

ويتفق مالك بن نبي مع محمد إقبال في دعوته إلى تميز المسلم عن الأوروبي المعاصر، ويرى في هذا التميز الشرط النفسي اللازم الذي يعيد إلى المسلم ثقته بنفسه، ويحرره من عقدة الشعور بالنقص.

يؤمن مالك بن نبي بأن حركة الإصلاح الحديثة استطاعت أن تزيل الركود الذي ساد العالم الإسلامي طوال خمسة قرون، حين جعلت المسلم يشعر بمأساته ويلتمس طريقه نحو النهضة، ولكن هذه الحركة تعثرت لأنها لم تحدد غاياتها، والمشكلات الاجتماعية التي تواجهها، والوسائل التي يجب تتبعها، إذ يرى أن شخصيات المصلحين لأسباب تخلف العالم الإسلامي لم تكن، على أهميتها، موفقة تماماً لأن معظمها كان يتناول الأعراض. وقد أدى ذلك إلى مرور وقت طويل، والأطباء يعالجون الأعراض لا المرض، وأن المشكلة ـ عنده ـ «هي مشكلة المجتمع الإسلامي الذي بقي خارج التاريخ مدة طويلة، يشكو المرض ولا يجد الدواء المناسب وينشد النهضة وهو مكبل بقيود نفسية وفكرية واجتماعية. لقد كان الأطباء يقفون عند الأعراض، ولم ينتبهوا إلى حقيقة المرض، ومن هنا أصبح كل دواء عقيماً، والسبب في ذلك ـ كما يرى ـ يكمن في أن مقياس الحضارة قد قُلب رأساً على عقب، إذ إن المقياس العام هو أن تلد الحضارة منتجاتها لا العكس»[٢].

ومن هنا يرى مالك بن نبي أن الاتجاه الصحيح للخروج من الأزمة هو الاتجاه نحو بناء الحضارة وفقاً لشروطها، وذلك يقتضي وعياً كاملاً بالتاريخ باعتباره «عملية اجتماعية محددة الأسباب والنتائج مرتبطة بمصير الإنسان»[٣] وفهماً للسنن النفسية والاجتماعية. كما يجب على الحركة الإصلاحية أن تهتم بتغيير النفس، وأن

---

(٢) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٥٥.

(٣) مالك بن نبي، **حديث في البناء الجديد: وهي مجموعة محاضرات ألقاها المفكر الجزائري الكبير مالك بن نبي في لبنان والإقليم الشمالي (سوريا)**، جمعها وترجم لمؤلفها عمر كامل مسقاوي (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ١٢١.

تترجم فكرة الوظيفة الاجتماعية إلى لغة واقع، ولا تقتصر على إثارة المشكلة من جانبها العقلي فقط، وذلك يقتضي منها أن تواجه مشكلة الثقافة في أصولها.

ثانياً: الاستعمار والقابلية للاستعمار

عندما جاءت أوروبا إلى العالم الإسلامي، لم تأت بهدف تحضيره وتمدينه بل كانت تهدف إلى استعماره واستغلاله، ومن هنا كانت نظرتها إلى المسلم نظرة إلى «موضوع» يمكن استغلاله وليس إلى «ذات» مفكرة يمكن احترامها وتقديرها، وبالتالي فإن الاستعمار يحاول ـ بطريقة منهجية ـ أن يطمس كل محاولة جادة للبعث بلنهضة، ولكنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً إلا إذا كانت الشعوب المستعمَرة ذات قابلية للاستعمار.

ويرى مالك بن نبي أن الاستعمار ليس هو السبب الوحيد لعجز الناس وخمولهم، بل إنه قد يكون ـ إذا نظرنا إليه كعلماء اجتماع ـ عاملاً يكتسي طابع الضرورة التاريخية، ويساعد الشعوب المستعمَرَة على التغلب على قابليتها له.

كما يريد أن ينبه الشعوب المستعمرة إلى عدم قبول الاستعمار والرضوخ له، وإلى ضرورة التفتيش عن عيوبها الداخلية ونقاط الضعف فيها، حتى لا تجعل من الاستعمار «مشجباً» تعلق عليه كل الأخطاء وظواهر الكسل والتخلف.

والاستعمار إذ يحاول أن يحطم طاقات الإنسان المستعمَر، قد يكون له جانب إيجابي دون إرادة منه، إذ يوقظ في الشعوب المستعمَرَة روح التحدي، ويحركها للتغلب على واقعها السيئ، وتنتصر في النهاية لأن الواقع الاستعماري لن يستمر إلى الأبد؛ إذ إن قوى الإنسان الجوهرية تتغلب أخيراً على جميع ضروب التناقض. ولا يعني ذلك أن الاستعمار يهدف إلى تحريك الشعوب ونهضتها، ولكنه يغيّر ظروف الشعوب المستعمَرَة، وبالتالي يدفع هذه الشعوب إلى تغيير واقعها، ولذلك فإن من الواجب أن ندرس مشكلة التخلف من زاويتي الاستعمار والقابلية للاستعمار.

كما يرى مالك بن نبي أن الاستعمار نتيجة وليس سبباً، ولذلك فإنه لكي يتحرر المستعمَر من النتيجة يجب أن يتحرر أولاً من سببه وهو القابلية للاستعمار، وأن على المستعمَر أن يفكر في استخدام الوسائل المتاحة له بطريقة مؤثرة للتغلب على مشكلاته، وأن للاستعمار نصيبه من أسباب التأخر، كما أن للقابلية للاستعمار نصيبها كذلك، ولذلك نجد مالكاً يوزع المسؤولية على هذين العاملين

توزيعاً منصفاً فيجعل «الدهاء والمكر والخداع والنهم والشراهة من نصيب الاستعمار»، بينما يجعل «الدناءة والسفالة والنجاسة والخبث والخيانة من نصيب القابلية للاستعمار»(٤).

إن الاستعمار يعمل على حرمان المستعمَر من امتلاك الوسائل الضرورية لنموه وتقدمه، ولكنه لا يستطيع أن يمنعه من استخدام الإمكانيات المتاحة له والقيام بمحاولة رفع مستواه أو استغلال وقته بالطريقة المناسبة، وبدلاً من الاستسلام والخنوع لمشاريع الاستعمار والعمل على إنجاحها، يستطيع المستعمر أن يغيّر من وسائله، وأن يستغل إمكانياته المتاحة، متى تغيرت نفسه وأدرك إنسانيته وشعر بمسؤوليته.

إن الاستعمار يفرض على حياة المستعمَر عاملاً سلبياً هو «العامل الاستعماري»؛ إذ يضع الطريقة المناسبة لاستمرار الاستعمار، ويرسم سياسة مدروسة تكفل له وجود مستعمَرين طبيعيين أفقدهم الجوهر وزرع فيهم الشعور بالنقص، وحطم قواهم الكامنة فيهم، وقلل من قيمتهم، ومنع عنهم الأشياء الضرورية التي تغذي جسمهم وتنمي فكرهم، ووضع أمامهم السدود والموانع حتى يفقدوا إنسانيتهم، من خلال شبكة دقيقة وأساليب مدروسة تسلبهم كل وسيلة لانتظام حياتهم وتقدمها، وتبث حولهم الأفكار المسمومة التي تقلل من قيمتهم وتعرقل مصالحهم، بخبث ودهاء. وبذلك لا يستطيع الإنسان المستعمَر أن يقوم بأعمال إلّا في الحدود التي يسمح بها المستعمِر ويعيش (كأن يداً خفية، وتارة مرئية، شتتت معالم طريقه، وتُقصي باستمرار أمامه العلامة التي تحدد هدفه، فلا يدرك أبداً)(٥).

ولكن ذلك لا يعني أن الاستعمار مسؤولٌ وحده عن تخلف الشعوب المستعمَرة، ومن الواجب أن ندرس ظاهرة الاستعمار دراسة علمية. إن الاستعمار يعتبر نكسة في التاريخ البشري، وإن أصوله ترجع إلى روما حيث سجلت الدولة الرومانية طابعها الاستعماري، الذي كان يهدف إلى إخضاع الشعوب ونهب ثرواتها، ولكن الاستعمار، مع ذلك، ودون إرادة منه، أوقظ الشعوب المستعمَرة (بعد أن خلع عليها بابها، وزرع دارها، وأخذ منها حريتها وسيادتها

---

(٤) مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، [أعده للنشر عمر مسقاوي] (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٥) ابن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٤٧.

وكرامتها)[٦]، ولكن الاستعمار لا يمكن أن ينجح في مهمته إلا إذا وجد لدينا قبولاً واستعداداً للرضوخ له، ولذلك فإن القضية عنده «منوطة أولا بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته من حيث نشعر أو لا نشعر»[٧] ورفضنا لأساليبه.

لقد درس الاستعمار نفسياتنا دراسة عميقة، وأدرك مواطن الضعف فيها، وسخّرنا لما يريد. ولذلك فإنه لا يمكن للشعوب المستعمَرة أن تستقل، والجماعات المضطهدة أن تتحرر، إلا إذا تحرر وجدانها من الداخل، وقد قال أحد المصلحين «أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم».

ثالثاً: فكرة التحرر كأساس للتغيير الاجتماعي

تبدو ثورة التغيير الفعلية ـ في نظر مالك بن نبي ـ في تحرير الإنسان من عقد النقص والانبهار بمظاهر ما عند الأوروبيين، وبتحريره من الترسبات الوراثية في مجال التواكل والخرافة، وبإعادة اللحمة بينه وبين قناعاته وعقيدته وسلوكه وعمله. ليس المهم في بناء الإنسان الجديد أن نبدل له نمط أو زي لباسه ونوعية أثاث منزله ومكتبه، ونوع سيارته وكمالياته، ولا المهم أن نوسع له ملكيته ونزيد في مقتنياته، ولا أسماء اللافتات المرفوعة في شوارعه، ولكن المهم أن نحدد له إطاره الحضاري في مجال الثقافة والأخلاق والاقتصاد المجالات الأخرى كافة، وبشكل آخر أن نقتلع القابلية للاستعمار من عالَمه الداخلي، حتى تنطلق طاقاته لتصفيته من عالمه الخارجي. فتحرير الأرض يجب أن يلازمه، أو بالأحرى أن يسبقه تحرير الإنسان، لأن ذلك هو النهج الموصل للتخلص من الاستعمار، لأنه «قد تتغير خريطة توزيع المِلْكية في الوطن، وقد يسند إلى أبناء الوطن وظائف كان المستعمرون يشغلونها، وقد تبدل الحروف اللاتينية بحروف عربية على واجهات ولافتات الحوانيت، إلا أن التغيرات هذه جميعها مجرد سحر للأبصار ولا يستقر أمرها إذا لم يتغير الإنسان نفسه... فثورة ما لا تستطيع بناء وضع جديد والحفاظ على مكتسباتها إلا إذا كان أثرها في تصفية الاستعمار فعالاً في تصفية الإنسان من القابلية للاستعمار، فتصفية الاستعمار من الإنسان تشترط تصفيته في الأرض ويجب أن تتقدمها»[٨].

---

(٦) ابن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ص ١٤٩.

(٧) ابن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٥٤.

(٨) ابن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ص ٤٤.

تزداد أهمية الإنسان المتحرر كلما رقت الثورة، لأنه هو الضمانة لعدم انحراف سيرتها وعدم توقف حركتها عن السير إلى الأمام. إن الإنسان المسلم بعد مرحلة السقوط العام هو الذي سهل الطريق للاستعمار كي يحقق أهدافه، فتحول بذلك إلى مستعمَر وقابل للاستعمار. فوجود الاستعمار واستمراره رهن بإقرار الفرد به في البلدان المستضعفة، فالداء هو في إقرار الفرد بالاستعمار والرضا به، بمجرد الجمود والسكوت، والإنقاذ هو تحريك هذه الذات وإيقاظها من سباتها، فالبدء من الذات هو أساس الإصلاح، والتغيير، وتجاهل دور الإنسان هو قصور وعي خطورة هذا الموقف، إن «هذه الملاحظة تسجل خطأ السياسات التي اتبعها العالم الإسلامي في الصميم، فقد اتجهت في كفاحها إلى المستعمِر، دون أن تلتفت إلى الفرد الذي تسخره للقضاء على الاستعمار»[٩].

وهنا تبرز الإشكالية التي وقعت فيها أغلبية الحركات التحررية في العالمين العربي والإسلامي، حين عملت على تصفية الاستعمار من وجوده المباشر، دون أن تعير اهتماماً للإنسان والشعب بشكل دقيق، علماً أن الشعب يجب أن يكون هو القائد، هو الملهم للطلائع في تحركها، ذلك بأن نجاح أي حركة ثورية رهن بخلق الثورة في ذات الإنسان، فهو أساسها وضمان استمرارها، وعلى أي حال، «فالثورة لا تستطيع الوصول إلى أهدافها، إذا هي لم تغيّر الإنسان بطريقة لا رجعة فيها من حيث سلوكه وأفكاره وكلماته. وإذا ما نظرنا إلى الأمور في عمقها فإن ثورة ما، لا بدّ لها أن تسير طبقاً للقانون الاجتماعي الذي تشير إليه الآية الكريمة **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[١٠].

تتحقق ثورة الحرية والتقدم بدءاً من النفس، وبهذا السبيل تتعدل شخصية الإنسان، ويتم توازنها وتتعانق الروح والمادة فيها، وبهذا النوع من الأفراد تعود الروح القرآنية إلى توجيه السلوك في المجتمع، فتكون الثمرة نهضة شاملة في العالم الإسلامي بحاجة إلى إحياء القيم الموجهة لحركة البناء على أرضية إسلامية، لأن النهضة (هي في أن يجمع بين العلم والضمير، وبين الخلق والفن، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقاً لقانون) أسبابه ووسائله، وطبقاً لمقتضيات غايته. إن الذي يرد إلى عالم شبابه لا بدّ أن يكون إنساناً جديداً، قادراً على حمل مسؤوليات وجوده مادياً وروحياً كممثل وشاهد... ولكن العالم

---

(٩) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (بيروت: دار الفكر، ١٩٥٩)، ص ١٠٥.

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١، وابن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ص ٤٦.

الإسلامي على الرغم من ذلك لديه قدر كبير من هذا الشباب الضروري[١١]. ولكن هذا الشباب تائه متخبط من أثر التغلب الفكري للاستعمار. والخطوة التغييرية مهمة انطلاقاً من تحديث المنهج الإسلامي القادر على بعث الحياة من جديد في جسد أردته سقطاته التاريخية وغزوات الاستعمار جثة هامدة.

وعلى هذا الأساس نجحت مجتمعات عديدة في الانتصار على الذات وعلى الاستعمار، من أجل تحرير الأرض والإنسان، والمثال القريب على ذاك ما حصل في الجزائر، عندما توجهت الجهود، وخاصة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى التربية لصياغة ذات الناشئة صياغة جديدة إسلامية عربية متحررة من أساليب الفرنسة والتنصير والإدماج، فكان من التربية تغيّر الذات، وكانت الثورة التحريرية تهدف إلى الحفاظ على شخصية الجزائر الإسلامية العربية.

يتأسس أي عمل مبني على أرضية إسلامية على النظرة الشاملة للأمور التي تعلي شأن الجماعة، وتمقت الفردية الصادرة عن «الأنا» الطفيلي والتي ترغب في تحقيق سعادتها على حساب الجميع. ومن انطلاق النهضة، وثورة التغيير في العالمين العربي والإسلامي، بدءاً من الإنسان الذي تهدف حضارة الإسلام إلى إسعاده، يجب التنبه إلى أن هذا التركيز على الذات لا يعني على الإطلاق أن فلسفة النرجسية يجب أن تسود بدلاً من فلسفة الفكرة الاجتماعية والسياسية المستمدة من روح الإسلام الذي أُرسل به النبي (ﷺ) رحمة للعالمين.

فالفردية التي تغذيها النظريات الأوروبية هي أم الآفات المؤدية إلى الهلاك، فهي تحمل بذور التناقض والتنابذ، وتشجع على الاستغلال من الإنسان لأخيه الإنسان ويسعى صاحبه إلى مصلحته الخاصة حتى ولو ضحى في سبيل ذلك بمصلحة الوطن واستقلاله.

يحمل التحرر الفكري في طياته، دوافع وأهدافاً وبرامج للتحرر الثقافي والسياسي، ولهذا السبب يتأهب الاستعمار مستنفداً كل قدراته المتاحة لتعطيل دور الفكر، في البلاد الخاضعة لسيطرته. وبالمقابل من مستلزمات التحرر في البلدان المغلوبة أن تبرمج حركتها بفضل أفكار مصلحيها، محققة الربط بين الأفكار والحركة السياسية المؤدية إلى الاستقلال، وأن يتلازم مع ذلك ويستمر تحقيق استقلال شخصية الإنسان، بتخليصها من عقد النقص، وتجنيبها المحاكاة

(١١) ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٩٢.

لكل أشياء الغرب. من المتوجب بنسبة كبيرة «أن نرى كيف يرتبط الصراع الفكري بالقضية السياسية في البلاد المستعمرة، إذ إن هذه القضية تشتمل على مسألتين هامتين هما حسب اطرادهما الطبيعي:

- تجميع قوى الكفاح التحرري من أجل الاستقلال السياسي.
- توجيه هذا التحرر من أجل الاستقلال النفسي»[١٢].

إن للأفكار الدور الحاسم في تحرير الجماعات، إذا أحسن الالتزام بها، والعمل بتوجيهاتها، ولكن هذا لا يعني أن أي فكر ينفع في التحرر لمجرد نجاحه في بلد آخر، فالبلدان بأفكارها الصالحة والطالحة، تشبه الجسد المريض بوصف الدواء له، وحتى لو تشابه المرض أحياناً لا يمكن استعمال الدواء نفسه، قبل أن تدرس باقي خصائص الجسم وأمراضه الأخرى، وهذا يستدعي أن يكون لكل بلد أفكاره النابعة من خصائصه، والحلول المعالجة لمشكلاته، والتي صاغها أبناؤه وبالتالي: «لا يمكن لمجتمع في عهد التشييد أن يتشيد بالأفكار المستوردة أو المسلطة عليه من الخارج، سواء كانت تمتّ إلى الاستشراق أو الشيوعية»[١٣]. هذا الموقف ضروري للعمل الإصلاحي، ومهم التنبه إلى تأثيره في ظرف تستنهض فيه الشعوب الإسلامية والعربية، حيث يسعى الاستعمار إلى إعادة التمويه على هذه الشعوب، بأن يصدّر لها أفكاراً جديدة بمظهرها ملونة بالأحمر أو الأزرق، ولكنها في مضمونها تحمل القناعات الاستعمارية القديمة، برداء الحرية والإخاء والمساواة، كما هو حال الثورة الفرنسية، أو الماركسية والاشتراكية كما هو حال البلدان الأوروبية الشرقية. هذه الوسائل التمويهية الجديدة المضافة إلى النهج الأوروبي القديم تستدعي أكثر من أي وقت مضى إعادة الاعتبار في العلاقات الاجتماعية والمناهج العملية، إلى تحصين الأفكار بالروح الحضارية الباعثة على الماضي، روح الإيمان والأصالة، لأن السقوط الفكري والأخلاقي هو أساس المشكلة إذ «إن مجتمعنا أصبح يعاني في قيادته أزمة أخلاقية وفكرية، تجعله بصفة عامة لا يحقق للأفكار ثبوت حصانتها وفاعليتها فيه حتى أنها تكون معرضة للدس إمّا لضعف أخلاقي يحيط بها وإمّا لضعف فكري يخذلها. غير أننا إذا ما تفحصنا هذه الحالة على ضوء تجربة طويلة فسوف نجد أن الضعف هو أقوى العوامل تأييداً

---

(١٢) مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ٤٦.

(١٣) مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث** (القاهرة: مكتبة عمار للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٠)، ص ٦٢.

ومساعدة لمساعي الاستعمار في جبهة الصراع الفكري[١٤]. وبالمقابل يكون النجاح الفكري وسيلة القضاء على النفوذ والسيطرة الاستعماريين، ولكن شرط أن يكون الفكر انعكاساً لقيم الواقع، وتعبيراً عن معطيات حضارة المجتمع السابقة.

وفي الواقع العربي والإسلامي، يشكل الإسلام بروحه القرآنية التي تسخّر كل الأشياء للإنسان، وبثوابت القواعد التشريعية المنزلة فيه، وبأحكامه العامة التي لا تتجاوز حدود الزمن والمكان، يشكّل هذا الإسلام منهج المفكر العربي المتصل بالإنسانية والضوء الكاشف لطريق اجتهادات مفكريه. يضاف إلى الإسلام، التجربة الحضارية التي بعثها والتي كانت ثمارها المعروفة في العصور السابقة قاعدة حضارية تركت بصماتها على المستوى العالمي الشامل. واليوم حتى يتحقق التحرر والنهوض، لا بدّ من حل مشكلة الأفكار، وذلك بأنه «علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي والسياسي»[١٥].

تتطلب مشكلة الأفكار حلاً حتى يتهيأ بواسطتها للفكر المستنير مناخ الاستقلال في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية. . . الخ، ولكن مع الحرص على الأفكار العقيمة، لأنها تعطل العطاء وتمنع التقدم فتصفيها، والقضاء عليها خطوة أساسية على طريق صياغة الفكرة المثمرة، ومثل هذه الأفكار التي لا تنبض بحياة أو حركة لا تقل خطراً عن الأفكار التي يحاول الاستعمار تصديرها إلى المجتمعات الإسلامية، وعلى مبدأ طرفة بن العبد «وظلم ذوي القربى أشد مضاضة». وفي عصور السقوط والتخلف نرى «أن كل مجتمع يصنع بنفسه الأفكار التي ستقتله، ثم تبقى بعد ذلك في تراثه الاجتماعي أفكار ميتة، تمثل خطراً أشد عليه من خطر الأفكار القاتلة، لأن الأولى منسجمة مع عاداته، وتفعل مفعولها في كيانه من الداخل، إنها تكون ما لم تجر عليه تصفية، تكون الجراثيم الموروثة الفتاكة التي تفتك بالكيان الإسلامي الداخلي»[١٦].

يتضح مما سلف أن مقاومة الاستعمار تكون أولاً بمحاولة تحقيق الانتصار في الصراع الفكري، بحيث إذا تمّ ذلك يكون الأمر الطبيعي أن ينتج من ذلك

---

(١٤) ابن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٧٧.

(١٥) ابن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، ص ٦٢.

(١٦) مالك بن نبي، **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة**، [مراجعة وتقديم عمر مسقاوي] (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ١٣١.

الانتصار السياسي والاقتصادي في المجالات كافة. ولأن الأفكار السامية تكون مقومات لمجتمع سام، فإن التخلف الحاصل في العالم الإسلامي يعود في قسم كبير منه إلى عدم إعطاء الأفكار دورها؛ الأفكار النابعة من الإسلام التي من المفترض أن تأخذ دورها، «كقوة أساسية تنظم وتوجه قوى التاريخ كلها، وتعصمها بذلك من محاولات الإحباط مهما يكن نوعها. وهذه الثغرة تعود في تكوينها إلى شيء من التخلف في تطورنا الاجتماعي... وبسبب هذه الثغرة، فإن دائرة الأفكار تكون معرضة إلى تحدي الاستعمار ومؤامرته دون أن تستطيع الرد اللازم عليه»(١٧).

لذلك، وفي حال عدم تفتح التجربة الإسلامية، لاستيعاب كل الثقافات والعلوم، تعجز الأفكار في إمكانية الدفاع عن نفسها في وجه التحدي الاستعماري، فإنه على العموم تفقد دائرة الفكر الإسلامي إمكانية الدفاع والمواجهة بسبب الضعف المتحكم في الجهاز الفكري، وبذلك، وبقصور التجربة والحصانة الفكرية، يضيع الكثير من الطاقات فلا تقوم بدورها في تدعيم الصراع الفكري مع الاستعمار والذي يجري في البلاد الإسلامية.

وبالتالي إذا كانت معرفة الفكر على هذا الجانب من الأهمية، وإذا كان المفكر هدفاً لهجوم الاستعمار، يحاول تعطيل خططه، وفعالية أفكاره، فإن على هذا المفكر، كي يحقق نجاح أفكاره وتطلعاته، أن يدرس الواقع الذي سيضع له هذه الأهداف وسبل الإنقاذ في أفكاره، وأن يعبّر فيها عن تطلعات الجماعة لا عن نزوات الأفراد. أمّا الأمر الآخر، فهو أن يدقق في كل عمل من أعماله، وكل حركة من حركاته، لتأتي مطابقة لأفكاره، حتى إذا انسجم الفكر والتطبيق في سلوك المفكر، استطاع أن يلعب دور القيادة والتوجيه، وعندها يصعب، بل يستحيل على الاستعمار أن يُحدث شرخاً في العلاقة بين أفكار هذا المصارع له، والشعب الذي صاغ له هذه الأفكار، لتعينه في تحقيق تحرره وتقدمه. وينجح الفكر في صراعه مع الاستعمار وأعوانه وعملائه، إذا أعطى الشعب دوره في القيادة، وفي توجيه أفكاره المكتوبة، حتى يشعر أنها من إنجازه، وأنها التعبير عن صوته وعليه الالتزام بها والدفاع عنها، أما إذا أتته الأفكار المستعارة من الأجنبي، أو إذا كان صاحبها قد ساقها بين جدران أربعة فصب فيها كل قيم الشخصانية والفردية، في هذه الحالة ينجح الاستعمار في صراع الأفكار، وتكون حصيلة

---

(١٧) ابن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٩٧.

ذلك تحقيق سيطرته السياسية والاقتصادية، ولذلك، «فإن على من يكتب واجباً إزاء الكلمات التي يكتبها هو أن عليه اتّباعها خارج مكتبه، في معركة الحياة والصراع الفكري؛ أن يتّبعها في عمله في المجتمع، يجب عليه ألاّ يغفل تلك الصلة التي تنشأ بصفة آلية بين من يكتب فكرة ومن يصيرها أو يحاول أن يصيرها عملاً، ومن هنا ينشأ واجب آخر لمن يكتب هو أن تكون له فكرة صحيحة بقدر الإمكان عن شخصية القارئ، الذي يقوم بدور رئيسي في تقرير قيم الأفكار الاجتماعية. . . وإذا كان الكاتب يوجه القارئ بما يكتب، فإن القارئ يوجه أحياناً الكاتب بموقفه إزاء الأفكار»(١٨). وإذا نجح المفكر في هذه المهمة يكون قد حقق نجاحاً في الصراع الفكري مع الاستعمار، وعندها تبدأ معركة شاملة على أساس من هذه الأفكار، إنها معركة الحضارة.

خاتمـة

ما يمكن استخلاصه من مشروع مالك بن نبي الحضاري من أفكار حول مفهوم التحرر والاستقلال من كل صنوف التخلف والهيمنة الاستعمارية، هو أن السعي إلى الاستقلال والتحرر يقتضي منذ اللحظة الأولى أن يكون موجهاً توجيهاً فكرياً، وأن يتصف بالأصالة والتجرد من كل التأثيرات الأجنبية لكي تُقلع مركبة الاستقلال بكل وجوهها الحضارية والثقافية، والسياسية، والاقتصادية، وفي كل مناحي الحياة الاجتماعية.

فالتحرر ليس إخراج الجيوش من الأرض بل هو أعمق وأبعد أفقاً، فهو صناعة جديدة للتاريخ، وهدم كل المخالفات السلبية للاستعمار وما أفرزه من قيم اجتماعية هدامة، وبالتالي فالاستقلال أو التحرر هو نجاح أساسه الثقافة والفكر المتحرر والمستنير، وقادر على خلق حضارة متجددة وتحمل في طياتها عناصر القوة وضمانات الاستمرار.

كما يمكن اعتبار المشروع الإصلاحي عند مالك بن نبي حركة تفاعلية تواصلية تلغي السلبية من جعبة التراث، وتترك الفاعلية تؤثر إيجاباً في الحاضر، وتتفاعل مع وقائعه الرامية إلى أهداف مستقبلية تحددها طموحات الفكر المتحرر.

---

(١٨) ابن نبي، **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة**، ص ١٣٧.

الفصل الحادي عشر

جدلية الوعي والحرية
في فكر علي شريعتي

الحاج دواق(*)

أولاً: الاعتبارات النظرية والمنهجية لطرق الموضوع

في عُرف الإنسانية الممتد آماداً سحيقة، لا يمكن لمجتمع ولا لفكرة ولا لرمز، أن يستمر إلا بوجود صدق وتفان والتزام، تحفها وتحيطها بالرعاية والاحتضان، وإلا كان الأمر حبيس المجردات التي لا صلة لها بواقع الناس وهمومهم، بل يكون من قبيل الأثقال والأوزار التي ينوء كاهل الناس بحملها أو حمايتها، على اعتبار أن الفكرة كالنهر إن لم تجد سبيلاً سلكت آخر، أي إن لم تُحتضن هنا، بحثت عمّن يخلص لها هناك، فتحيطه بهالة من التوقير والرمزية واستمرار الذكر، وفي المقابل يمنحها هو حياة من دمه وعرَقه وتأمله، فيتسنى لها أن تشع بتأثيرها وألقها، فتصنع إرهاصاً يتحول بعد أمد إلى واقع ثم إلى تاريخ. وتتعاقب الوقائع وتتداول الأيام، فتتكون جدلية بين الفكرة والإنسان، أو قلْ بين الأيديولوجيا والتاريخ، أو بين الوعي والحرية.

وليس كل إنسان يبلغ أن تتولاه الفكرة وتواليه، فكم من مفكر أو فيلسوف أو شاعر، طواه ليل النسيان ولم يَعُدْ له من ذِكْر، أو سرعان ما افتضح وبانت خيانته، وظهر ليّه عنق الحقيقة لحساب المفسدين في الأرض، المتظاهرين

(*) أستاذ علم الكلام، قسم الفلسفة، جامعة باتنة ـ الجزائر.

بالإصلاح، الجاثمين على صدر الوعي والحقيقة كي لا يصدحا. فليس كل من فكّر قد تأمل، ومن دعا قد صدق، ومن حمل همّاً كان مهموماً به، فقد يستحيل الحال إلى ترف متصنع متكلف، يخلو من لوعة الإيمان، وحرقة الفهم، وأنين العجز. . .

الفكرة في تواصل دائم مع صاحبها وليس مالكها، تدعوه وتستحثه على التبليغ، وتستجديه البذل، ليس بذل المراءاة والمراوغة، وإنما بذل الغِراس الذي يثمر أجيالاً من الناس الحبلى بوعي يرفعها إلى مصاف القديسين، الذين قضوا تحت سنابك الجهل والتخلف والفقر، أناس يحملون رؤوسهم بين أيديهم حُبّاً في لقمة خبز ورشفة ماء؛ وليس من يحمل تاجاً مسبوكاً من استضعاف الناس وسلب حقوقهم. . .

إن الوعي يلد الحرية، والفهم ينتج الحضور، والأيديولوجيا تصنع التاريخ، والله خلق الإنسان، ومنحه نفسه، بأن أقدره على تكبد مشاق صناعة مصيره، وأمكنه من أن يتولى أمره، إن شاء أطاع بثورة، أو عصا بإذعان، فالله منحه أن يقلده، أن يفعل، أن يأتي، أن يعرف، أن يثور، لا يخاتله فيسرق منه نار المعرفة، ولا يمنّ عليه ببعض الحق، وإنما أرسله إليه وبه، ولا يساومه ليمنح له بيرق الحقيقة، وإنما ملّكه أدوات ومنحه كوناً، ونفخ فيه من روحه، فيستطيع بذلك أن يماثل آلهة الزيف وأصنام الخرافة، فيعمل فيها تحطيماً وتهشيماً، فيكون هو هو، لا مكرراً ولا متكرراً. . . كذلك ذوو النفوس الكبيرة، والهمم العالية، طاولت الوعي بدمها، فأشرق نوراً، أضاء سماء الإنسانية المدلهم، من فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا، من حكماء الكهوف، وأنبياء الهيكل، إلى ثوار الصحراء، أصحاب العمائم الملفوفة حول كتل الوعي النهم، المريد للخلاص، الذي لن يتحقق إلا بكلمة إخلاص، وصدق مشاعر، وإخبات رؤوس. . . إنهم الوعاة، الذين سمعوا فوعوا، ووعوا فعملوا، وعملوا فبنوا ذاتاً أقامت صرح حضارة، وحركة تاريخ. . .

وما يدفعنا إلى هذا النمط من التحليل، هو الاعتقاد بأن الفكرة لا بد أن تسندها وقائع من حياة صاحبها تدل على صلاحيتها، وإلا فإن الصحة تبقى مرهونة التقدير الخاص، زيادة إلى كون النجاعة قد ترتبط بمقدار التطبيق والتجسيد العمليين، فإذا تحولت الفكرة أعمالاً وأفعالاً تسري في جوانب الحياة ومساربها، اكتسبت لنفسها مشروعية تنأى بصاحبها عن إيراد آلاف الاستدلالات المبرهنة على صحة الفكرة أو صلاحيتها. فجدلية النظر والعمل حاضرة بقوة في صلة الفكرة ـ أياً تكن ـ بصاحبها وميدانها وإطارها، فبقاء الفكرة أطروحات متعالية لا تعانق هموم الناس البسطاء، ولا تلامس معاناتهم المباشرة، يجعلها فضول نظر وترف كلام، يزجي الأوقات، ويتسامر به الفارغون، أمّا نزولها

وتنزلها إلى الناس، تكلمهم، تصافحهم، تتألم معهم، فيعطيها الاستمرارية والبقاء، وكلما بقي أناس يذكرونها، بقيت هي حية في ضمائرهم، تذكرهم باستمرار بمنزلة من مضى، تحكي تجاربهم وتقص مفاخرهم ومآثرهم، من صدق الدعوى، إلى التفاني فيها، والعيش على روحها، إيماناً والتزاماً وتوريثاً.

وما لم يملك الحكيم أو المفكر مقدرة على تجاوز واقعه وظروفه المحيطة، فإنه لا يستحق أن يتصف بما قررناه له، باعتبار أن الفكر والحكمة، أو قُلْ الوعي، يقتضي دائماً التجاوز، بشرط أن يملك القائم بذلك شروط التجاوز وممكنات التغيير، وإلا أضحت الحياة رتابة مملة، وتكراراً لما كان دائماً وأبداً، فتكون الحياة دائرة مغلقة من الأمس إلى اليوم إلى الغد، لا جديد فيها سوى القديم، ولا قديم إلا القديم، قالوا فنكرر قولهم، وفعلوا فنأتي فعلهم، أمّا أن يخط اليوم طريق الغد، ويكتب وعي الآن كلمات أعمال الآتين، فهذه بدعة دونها الموت، ولا حياة بغير موت، ولا حرية إلا بشرطها، ولا عبودية إلا بغياب ذاك الشرط...

ومن الدواعي التي حثتنا على طرق الموضوع، كون العالم الإسلامي تعوزه في الوقت الحالي بعض الممكنات التي تسمح له بتجاوز وضعيته التاريخية التي هو فيها، ومن أظهر ذلك افتقاره إلى الوعي التصحيحي المستقل الذي ينتج واقعاً، يملك فيه أفراده أنفسهم وأرضهم، ويصنعون وفق ذلك تاريخهم ويحددون في ضوئه مصيرهم، برمق أفق التجاوز والإيمان به، مما يمكنهم مع الوقت من تحقيق رقي وازدهار اجتماعيين وتاريخيين، لا يندرس فيه الإنسان لحساب الأشياء، ولا يزول فيه المجتمع لحساب الدولة، ولا الفكر لحساب الوهم والدجل، والحرية لصالح الاستبداد والتسلط. فالإنسان قرين وعيه، والوعي تعبير عن مدى نضجه الفكري، ووضوح رغبته وإرادته، وتمكنه من إدراك طموحاته وتصور غده باستحضار أمسه، تتداعى أمامه مثبطات الحياة وتهوي، وتزيد عنده عزيمة الحياة وإرادتها، فلا يملك أحد من البشر أن يساومه في حياته، أو أن يقامر معه حولها، لأنه إن فقد الحياة فقد الوجود والبقاء والاستمرار...

وهذا الذي قلناه قد لا يعرف ديناً أو عقيدة بعينها، وإنما يصدق على سائر المخلصين الواثقين عبر تاريخ الإنسانية كلها، وما يعنينا نحن في بحثنا هذا هو المفكر الإيراني، الشاب **علي بن محمد تقي شريعتي**، الذي استطاع أن يورث بفكره المستنير أبناء جيله ومن بعدهم ثورة عارمة، غيرت من وجه نهاية القرن العشرين الميلادي، وافتتحت القرن الهجري الرابع عشر، بمرحلة جديدة استحال فيها كثير من القيم والأفكار والرؤى والمشاريع، من مجرد أطروحات حبيسة التكايا والزوايا

والحوزات العلمية، إلى انشغالات أكاديمية بحثية علمية، تضاد الأطروحات الأخرى ـ الشيوعية والعلمانية والرأسمالية ـ وتطرح بدائل في التفسير والتحليل وإنتاج المعرفة والخبرة، ونقلها إلى مؤسسات المجتمع لجعلها نظم حياة، يسير المجتمع على منوالها.

لكن ما كان ذلك ليحصل لولا صحوة الوعي الذي عمّ الشباب نتيجة الجهد الذي قام به شريعتي، وغيره من العلماء والمفكرين، والتساؤلات التي يمكننا وضعها بين يدي هذا البحث، هي:

ـ من هو علي شريعتي، وما الخصوصية الواردة في حياته؟

ـ ما هي أهم الآراء التي دعا إليها؟

ـ ما هي المقولات المركزية في مشروعه الفكري الإصلاحي؟

ـ ثم ما قيمة الوعي في فكره؟ وما صلته بالحرية؟ وهل من الضروري أن تلي الحرية الوعي، وهو يتقدمها؟ أم أن الحرية منحة تعطى؟ والوعي كلمات تُعلَّم وتُحفَظ؟ ونصوص تُكرَّر وتُجتَر؟

قبل الإجابة عن التساؤلات التي أوردناها، نود الوقوف عند المفاهيم المحورية التي استعملها في ثنايا البحث عموماً، وكيف صاغها مفكرنا ضمن فلسفته؟ وما هو الاستعمال الدلالي الوارد عنده للوعي والحرية؟ حتى يعيننا ذلك في تفكيك فكره في مضمومة الوعي والحرية، والتمكن في النهاية من تكوين تصور متوازن، يقف عند جوهر العلاقة التي يراها شريعتي بين المقولتين، ومدى التلازم أو التباعد بينهما، ومقدار حاجة أحدهما إلى الآخر وهكذا. . . ونبدأ بالوعي ثم الحرية، ومنهما إلى الجدلية باعتبارها نمط الصلة، وشكل الارتباط. .

ثانياً: المفاهيم المركزية

١ ـ الوعي: يملك الإنسان أدوات يتفاعل بواسطتها مع محيطه الطبيعي والاجتماعي والثقافي، يسميها البعض الوعي، فماذا تعني هذه الكلمة؟

الوعي: «. .الشعور مفهوم أساسي في الفلسفة والسيكولوجيا والسوسيولوجيا، يدل على قدرة الإنسان على التمثل المثالي للواقع في الفكر. . . وبالمعنى الضيق يدل اللفظ على الصيغة العليا من النشاط النفسي لدى الإنسان الاجتماعي. . والمرتبطة باللغة، ويتجلى في شكلين: فردي (شخصي)،

واجتماعي»[١]. ما يلاحظ على التعريف الذي أوردناه جعْله الوعي مفهوماً متداخلاً يستقي مضمونه من سياقات معرفية مختلفة، وإن لم يكن ذلك شرطاً لجعل الوعي مختلفاً، فهو ملَكَة إنسانية، يتميز بها من كامل الوجود، جامدة وحية، وبه الوعي يتمثل (الإنسان)، أي يدرك إلى درجة التطابق، معطيات الوجود، فتصير جزءاً من تفكيره، أو لا يمكنه أن يفكر بغير تلك المعطيات. وكلمة المثالي نسحبها على المتعالي الذي لا يقف عند حدود الحواس، وإن كان استعمالها في المعجم يأتي في مقابل الواقعي المادي الحقيقي، باعتبار الدال الماركسي.

إضافة إلى كون الوعي يجعل البشر في أعلى سلم الوجود، من حيث معرفته والإحاطة به، والعمل به، بنمطي الفهم، ونعني الخاص والعام، أي النفسي الفردي والجماعي العرفي. فإدراك العالم وتصور الكون يمرّان عبر قناتي الشخص أو المجتمع، وإن كان الأمر فيه نظر، إذ ينكر التقرير السالف أي مسلكية أخرى ينفذ بها الوعي إلى العالم أو يخرج، ومع ذلك يعنينا في هذا المقام، كون الوعي نافذة يطل بها الفرد على العالم ومستوياته..

والوعي يفيد أيضاً «..الفهم وسلامة الإدراك». وكان علماء النفس في الماضي يعرّفون الوعي بأنه «شعور الكائن الحي بنفسه، وما يحيط به. ومع تقدم العلم، وتعقد المصطلحات والمفاهيم أخذ مدلول الوعي ينحو نحو العمق والتفرع والتوسع، ليدخل العديد من المجالات النفسية والاجتماعية والفكرية، فهناك وعي الذات والوعي الاجتماعي والوعي الطبقي»[٢].

المعنى المعطى للوعي، هو النقطة التي تنبع عندها الحياة، ويتدفق منها الشعور، فيحس الكائن ويعرف أنه موجود ابتداء، ثم يشعر بهذا الوجود على أنه استمرار وبقاء، ثم هو مقتضيات موضوعة ومقصودة للمحافظة على الاستمرار والتنويع فيه، بحسب ما يسلّم به المرء ويؤمن، حتى يحصل التوافق بين ما يؤمن به ويريده من ناحية، وما يستطيعه من ناحية أخرى. إن التعمق في الحياة والتوسع في نشاطاتها يحتاجان إلى حضور وتفان وإصرار، وإلا تلاشت الحياة ولم يعد في إمكان صاحبها الاستمرار.

ونزيد الوعي توضيحاً إذا أوردنا التعريف التالي، بحكم ما يشمل من سعة

---

(١) نتاليا يفريموفا وتوفيق سلوم، **معجم العلوم الاجتماعية: مصطلحات وأعلام: روسي - إنكليزي - عربي** (موسكو: دار التقدم؛ بيروت: الشركة العالمية للتجارة والتسويق، ١٩٩٢)، ص ٤٠٣.

(٢) عبد الكريم بكار، **تجديد الوعي** (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠)، ص ٩.

في الطرح، فنقول إن الوعي: «. . . محصلة عمليات ذهنية وشعورية معقدة، فالتفكير وحده لا ينفرد بتشكيل الوعي، فهناك الحدس والخيال والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضمير، وهناك المبادئ والقيم ومرتكزات الفطرة وحوادث الحياة والنظم الاجتماعية، والظروف التي تكتنف حياة المرء»[٣]، فهو تشابك ملكات الإنسان وترابطها في هيئة نسيج مكون من مواد كثيرة، ويحمل أصباغاً من ألوان شتى، إلا أنه يبرز في صورة جميلة أخاذة واضحة المعالم، تتحدث عن مكوناتها وشخوصها وما تدل عليه، سمتها الوضوح، وخاصيتها أنها تقول من ذاتها، لكونها متضافرة متناسقة، يدل الجزء فيها على سائرها، في شكل ما يعرّفها، والأمر عينه ينطبق على طاقات الفرد من البشر، سواء أتعلق بالعقل وتفكيره، والخيال وجنوحه، أم بالحدس وإشراقاته، والإرادة وتصميمها، والعاطفة ومشاعرها. خيوط عدة، تتشابك وتتداخل وتتماوج، فتعطي سمتاً واحداً، يعبّر عن تطلع صاحبه، ينقل فهمه وخياله ورغبته، إلى عالم من التوافق والتناغم والاتساق، فتتجلى الوحدة وحدة، وإن تراءت ورأت، بمناظير مختلفة. وهكذا يكون الوعي تعبيراً عن هم المرء وهمومه، مترجماً لموقعه الوجودي في الحياة، ولمكانته التاريخية بين الشعوب، ولحضوره الثقافي أمام طبيعته الخاصة وأمام أقرانه أو أنداده، محتكماً إلى منظومة من القيم والمعايير يكون قد تسلّمها أو سلّمها هو بنفسه، يصدر في كامل تصرفاته وفقها، منضبطاً إلى وازع، ومشدوداً إلى مركز يسمح بالحضور الفاعل المثمر، ويطرد الغياب المعدم المقيت؛ فالإنسان بغير وعي أثر خامد هامد لفعل انقرض أصحابه منذ آلاف الأعوام، فلم يعد لهم من ذكر، وليس في زوايا الوجود ما يشير إليهم إلا تلكم الأطلال.

وما قلناه في السابق، يمهد للإقرار بأن الوعي «مقولة معرفية ثقافية وحضارية بشكل أعم، تستعمل في مورد الدلالة على «الفكر الإنساني الأمثل الذي يتناسب مع فلسفة الوجود والإنسان والتاريخ وتكامله. . . وبكلمة واحدة؛ إن المعرفة غير الوعي»[٤].

إذا تم حصر الوعي في نطاق المعرفة وحسب، نكون قد أفرغنا محتواه من غنى دلالي واسع، يمكنه أن يتسع لجميع ملكات البشر مقابل ما للكائنات الأخرى، خاصة إذا علمنا أن الوعي نظام للفهم والشعور والعمل والتواصل

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤) عبد الرزاق الجبران، **علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الايديولوجيا** (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢)، ص ١٣.

والتفاعل، مع الوجود ومعطياته، والمجتمع ومكوناته، والتاريخ ومحركاته، والسلوك وحوافزه أو مثبطاته. فحين يبلغ فرد ما مقام الوعي، فيعني ذلك أنه حاضر وليس غائباً، شاهد وليس غافلاً، فعّال وليس كسولاً، مهتم وليس مهملاً، مركز وليس هامشاً، يقود ولا يتبع، ينتقد وليس إمَّعَة... فكل ما يجعله إنساناً، زد عليه رصيداً من المحفزات النفسية والاجتماعية والتاريخية والروحية، يكون وعياً أو مكوّن وعي... ويظل الوعي بأثره وليس بذاته، أي لا ندركه إلا في مجريات الحوادث، وتحولات الأيام، وحركية الحياة...

والوعي عند شريعتي مرادف إلى حد كبير لمسمى النباهة، ويفيد «... المعرفة النفسية أو الدراية أو النباهة الموجودة عند الفرد بالنسبة إلى نفسه، وهي فوق معرفة الفلسفة والعلم والصنعة، لأن الأخيرة معرفة، وليست معرفة نفسية، أي ليست الذي يريني نفسي، يستخرجني فيعرفني ذاتي الشيء الذي يلفت انتباهي إلى قدري وقيمتي، فقيمة كل أحد بقدر إيمانه بنفسه»[٥].

لو اكتفينا بتعريف شريعتي للوعي، لكفانا، وليس ما دفعنا إلى هكذا حال هو من قبيل التأثر غير المبرر بمفكرنا، وإنما التدقيق في معنى الوعي كما سطّره، ينتج استيعاباً مفتوحاً لمقولة الوعي وما يقترب من معناها، كالنباهة على سبيل التمثيل، خاصة وأنه يجعل الوعي معرفة متولدة من حالين، هما: الانتباه + الدراية، فلكي تدري لا بد أن تنتبه، والعكس صحيح، فلكي تنتبه من اللازم أن تدري لماذا تنتبه؟ وهنا تبرز الجدلية بين مكونات الوعي وعناصره، ومن الضروري التنبه إلى كون الانتباه والدراية، ليسا من قبيل المعرفة الجافة والباردة والباهتة، التي تمنح أفكاراً حول الأشياء فقط، وإنما هي أفكار تصور العالم وتعرضه أمام ناظري المتأمل فيه، فيظفر منه، برؤية كلية، تريه مكانه هو ابتداء، ثم مكان الآخرين، فيعلم أنه غير الآخرين، وأنه يستحق أن يكون، وليس منّة من أحد أن يكون ولا تفضّلاً، فبمقدار ما يعي يكون، وبمقدار ما يكون هو لا غيره يعي، وهذه جدلية أخرى، ترينا وثاقة الصلة بين الوعي ومكوناته.

ومجرد المعرفة مرة أخرى لا سبيل منه إلى الوعي، نعم قد تكون المعرفة علماً أو فلسفة، لكنها لا تمنح دراية لرواية، أو فهماً لنقل. أمّا الذي يفعل ذلك فهو الوعي: مصدر القدر، ومقرر القيمة. فمنحنى مكانتك يرتفع بزيادة مقدار ما

---

(٥) علي شريعتي، **النباهة والاستحمار**، ترجمة هادي السيد ياسين؛ دراسة وتعليق عبد الرزاق الجبران؛ مراجعة حسين علي شعيب (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٤)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

عرفت من قدرك من ناحية، وما تولد عنه من قيمة كونية وجودية من ناحية أخرى، فما لم يقرر المرء، أو المجتمع، أو الحضارة حتى، أن لهم حظوة، فلا ينتظرون من الآخرين أن يمنحوها لهم، على سبيل المنة، بل القدر يمزح بمعاناة الوعي وحرقته، ومكابدة الصعوبات والتغلب عليها، وإلا فعالة إلى عالة، والتاريخ قصة عالة وكلالة... وقصة فاعل وعدالة...

وقد يعني الوعي الحكمة، وتفيد عند شريعتي، «... الوعي الإنساني الأخلاقي لدى الفرد ويقظة الضمير وحيوية الوجدان وصفاء روح الإنسان على النحو الذي يتيح له البقاء على خط الفطرة ومسارها ونواميس الخلقة وقوانينها، ويسوقه بالاتجاه الصحيح، ويحول بينه وبين الانحراف عن جادة الصواب والوقوع في مزالق الأهواء والنزعات المنحطة...»[٦].

ويعني الوعي عند صاحبنا، الضمير بسعته في معناه وعمقه فيما يشير إليه، مظهراً ما يوصف به وينعت، أنه ضمير أخلاقي، وهو «..خصيصة من خصائص الروح المتحضرة، والمحافظة على هذه الآثار وإحيائها ومعرفتها يدل على الماضي المستمر والقرون والأجيال الدفينة، ليس لها فحسب قيمة عاطفية أو فنية أو علمية، لكنها تهب التحقق لتداوم تيار التاريخ والارتباط الثقافي والروح القومية..»[٧]. والنص السالف يفور بالمعاني، فأول ما يقرره أن الضمير والوعي الأخلاقيين من سمات الإنسان المتحضر، مقابل الهمجي المتوحش، زد على ذلك أنه يبقي على موروث الذات وما للآخرين أيضاً، عكس الهمجي الشرس الذي يحسب أن فناء غيره بقاء له، فيضطره هكذا اعتقاد إلى محو ذاكرته هذا الغير وطمس معالم ماضيه، فيجتثه من جذوره، عكس ما يأتي المتحضر، المبقي على ذكريات الماضي وما تحمله من معاناة البشر في رسم طريق حياتهم، ولا يهمه إن كان ما يفعل ذا صلة بالعلم أو الفن، بقدر ما يعني لديه أنه تاريخ وديمومة، وصلات ثقافية، تؤسس لاستقلال الذات عن الآخرين، أي تعطيهم روحاً قومية...

الوعي «شعور الفرد بمرحلة المصير التاريخي والاجتماعي للمجتمع، وعلاقته بالمجتمع والمقدرات الراهنة بالنسبة إليه وإلى مجتمعه، وعلاقته المتقابلة بأبناء شعبه

---

(٦) علي شريعتي، **معرفة الإسلام**، ترجمة حيدر مجيد؛ مراجعة حسين شعيب (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٤)، ص ١٦٦.

(٧) علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: الزهراء للإعلام والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٢٠.

وأمته، والشعور بانضمامه وارتباطه بالمجتمع، وشعوره بمسؤوليته كرائد وقائد في الطليعة، من أجل الهداية والقيادة والتحرير والحركة الشاملة تجاه شعبه وأمته»[٨].

مواكبة الأحداث والارتفاع إلى مستواها والتجاوب معها، من أخص سمات الوعي وأظهرها، فالفرد بغير مجتمع له تاريخ، كالبيان، من غير أساس، لا يستقر، وسرعان ما يتهدم، أو كالشجرة التي لا جذور لها، سرعان ما تقتلعها الرياح وتجتثها، وإن كانت نسائم، فما بالك بالأعاصير والعواصف؛ الواعي مرتفع إلى الأحداث مساهم فيها، يصنعها وتصنعه، في جدلية قوامها الحضور والتفاعل والتغيير الدائم.

والوعي في مستوى آخر، يعني «. .أن ينضج الناس، ويكون لهم وجدان ديني واع، ويفهموا معنى التوحيد ويدركوا مدى تناقض دين التوحيد ودين عبادة الطاغوت، كي يقدروا على تمييز دين الشرك المتشح بوشاح التوحيد، ويرفعوا نقاب الرياء ـ بكل أشكاله وفي كل أرجاء المعمورة ـ لكي يصلوا إلى دين ليس وليداً للجهل، وليس وليداً للخوف، كما الماديون ويصدقون القول»[٩].

تكوّن في انطباع البعض أن الوعي التديني أو الديني، قرين التسليم أو الاستسلام، وكلما كان تسليم المؤمن أو الرفيق أو المطيع قوياً قوي قربه من الحق وزاد، في حين إن حقيقة الدين عكس ما أورد، وعلّة ذلك أن جوهر الدين تمرد على كل قيد وعائق وشاغل، وهو بحث عن بواعث النضج والإفراد والتفرد، ويظهر زيف المرائين إذا ابتلوا بمحك الحياة ولواعجها، فإنهم سرعان ما يكشفون عن وجدانهم المتذبذب المراوح، بين قداسة المثال والقيمة، وضحالة طموحاتهم الدنيئة الوضيعة، وقد قالها كارل ماركس يوماً «الدين أفيون الشعوب»، وفي المقولة بعض الحق، إذا ما استخدمت لتفسير استسلام البعض وإقرارهم بوضع الهوان والمهانة، وإلا فالمؤمن ثائر متمرد، لأن في قلبه نفخة الله، نار الوجود المستعرة التي لا تستكين أمام الظالمين المتجبرين، وتخبو قدّام المتواضعين المساكين.

ومن أبرز عوامل طمس حقيقة الوعي وحركته، الجهل والخوف، والمرء عدو ما جهل، فإذا أقبل الجديد رده الناس على أنه خطير، فقط لأنهم لم يفهموه، وكم من نبي كُذِّب، وعالم أُحرِق، وفيلسوف ارتشف السم، جزاء عجز الناس عن الاقتراب من مبتغاهم، ورفضهم السير في الطريق الموصل إلى النجاة، وأعني أن

---

(٨) شريعتي، **النباهة والاستحمار**، ص ٩٠.

(٩) علي شريعتي، **دين ضد الدين**، ترجمة حيدر مجيد (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٣)، ص ٧٨.

يأخذوا ضمانات الحياة، وشروط الاستمرار والبقاء، وهو حقهم؛ لكن للجهل اعتباراته، وللخوف مؤدياته.

وكما أسلفنا، إن الوعي من أهم خصائص الإنسان الحضاري التاريخي، في مقابل البشري الطبيعي، خاصة إذا فهمنا الوعي على أنه «فهم لواقعية العالم الخارجي بقوة التفكير العجيبة المعجزة، ويكتشف (بها) الخفايا المكنونة عن الحس، ويمكنه أن يحلل ويعلل كل حقيقة أو واقعة، دون أن يبقى في مستوى المحسوسات والمعلولات، وأن يطّلع على ما وراء المحسوس، ويستدل على المعلول نحو العلة وهكذا. يتحدى حدود حسه، ويوسّع حدود عصره نحو الماضي والمستقبل اللذين لم [يكن] ولن يكون حاضراً فيهما، وأن يحصل على تصور صحيح وواسع وعميق عن محيطه»[١٠].

الوعي مَلَكَة العودة إلى ما كان من أحداث في الأيام الخوالي، ومحاولة تعليلها وقراءة مسارها، وكيف أثرت في وقائع المستقبل، وإدراك أن التاريخ مترابط الحلقات، يسير بنمط عليِّ، تتعلل من خلاله الوقائع والحوادث، عكس الكائنات التي تحركها الطبيعة دون قصد منها أو إرادة، وهذا يمكّن الإنسان من تجاوز المعطى الحسي الطبيعي المباشر لاستكناه حقيقته الوجودية، وموقعه ضمن شبكة الحياة العامة، فيتوقع بذلك ويتنبأ بمسار العالم ومصيره، كأنما أوتي من النبوة نفحة، فيقول أموراً تحصل وتقع لا مفر، فقط لأنه يملك أداة تربط بين الوقائع وتعللها وتفسرها، إنها الوعي.

٢ ـ الحرية

هي المقولة التأسيسية الثانية ضمن بحثنا، والرديفة الملازمة للوعي ووجهه الآخر، أو قُلْ هي الوعي فهماً وحضوراً والتزاماً، وتفانياً واستماتة في الدفاع عنه، بعد العيش وفقه ابتداء، فلا حرية بغير وعي، ولا وعي حيث لا حرية. لكن ما الحرية؟

الحرية من المقولات المفصلية في أي نسق فلسفي، ذلك أن بتّ الحكم على سلوك الإنسان ومقدرته على المفاضلة بين الأشياء، ينعكس على المذهب ككل في مختلف قضاياه وعناصره، والإنسان في موقفه من الحرية أمام حدين، أو مستويين

---

(١٠) علي شريعتي، **الإنسان، الإسلام، ومدارس الغرب**، ترجمة عباس الترجمان (طهران: دار الصحف للنشر، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٤٥.

من الفهم والإدراك: حدّ الشعور البسيط المباشر البديهي الحاضر أمام وعيه ووجدانه، وحدّ المنظومة الوجودية الشاملة، الخاضعة لأسباب وعلل صارمة، إيحاؤها المباشر أن الإنسان يكون مسلوب القدرة على الاختيار، وظليل التاريخ وجبريته، وحتمية مساره وفاعليته.

من هذه الحيثية، نقول إن الحرية طرحها يتراوح بين اتجاهين عامين، اقتساماً للفكر وللتاريخ الإنسانيين على السواء، هما **أولاً** «. . . تيار فكري (مثالية الحرية) ينزع إلى إقامة حرية الإنسان كشيء مطلق، وبالعكس لم يعمل نفر محدود من الفلاسفة (أغلبهم من الطبيعيين) على إزاحتها من مذهبهم. . .»[١١]، طبعاً مع وجود محاولات توفيقية وتوليفية بين الاتجاهين، ولكن الأصل أنها مستمدة من الرأيين الأوليين، لذا كان من الضروري الحديث عن الحرية في فلسفة علي شريعتي، وأيضاً معرفة مصيرها أمام هيمنة الاستلاب على كل مناحي الحياة الاجتماعية والتاريخية، وقبلها النفسية.

معنى الحرية (Liberté) يتحدد تبعاً للسياق الدلالي واللغوي، فالمعنى اللغوي للحرية في اللغة العربية هو «الحر ضد العبد، والحر الكريم والخالص من الشوائب، والحر من الأشياء أفضلها (. . .) والحرية الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللؤم. . .»[١٢]. ونخرج من التعريف اللغوي أولاً أن الحرية هذه ضد العبودية، التي تعني القسر والإكراه واستلاب المقدرة على المبادرة في الفعل والسلوك، وفقاً للإرادة الخاصة بدافع أو بآخر.

فلفظ الحرية قد يوظّف و«. . . يستعمل للتميز بين من كان حراً من الولادة وبين من كان عبداً ثم أُعتق. وفي اللسان يقال حر الرجل حرية من حرية الأصل لا حرية العتق (. . .) وتدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، سواء أكان ذلك الغير فرداً آخر يتحكم فيه من الخارج أم قوة طبيعة تستعبد من الداخل. . .»[١٣].

وقد تعني الحرية أيضاً النقاء والخلوص من كل عوالق، وكدورات وشوائب، قد تتلبس بماهية شيء ما فتجعله خاضعاً لها، غير متفلت منها، وفي هذا إيحاء

---

(١١) فرانسوا غريغوار، **المشكلات الميتافيزيقية الكبرى**، ترجمة نهاد رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص ١٠٦.

(١٢) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، ج ١ ص ٤٦١.

(١٣) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٦ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٣ ـ ١٤.

تصوفي، كما هو الحال في تعريف الجرجاني للحرية، إذ يقول عنها في تعريفاته: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة...»[(١٤)].

أما الحرية في معانيها الاصطلاحية فهي أشمل وأوسع، بسبب أنها لا تختص بالكائن البشري فحسب، وإنما تتجاوزه إلى بقية الموجودات الأخرى، فمثلاً «... تظهر حرية الجسم الساقط في هبوطه إلى مركز الأرض وفقاً لطبيعته بسرعة متناسبة مع الزمان، إلا إذا صادف في طريقه عائقاً يمنع سقوطه، وكذلك وظائف الحياة النباتية أو الحيوانية إذا لم يعقها عن القيام بعملها الطبيعي مانع خارجي قيل إنها حرة»[(١٥)].

والخلاصة التي يمكن الخروج بها من التعريف السابق كون فاعلية الأشياء، جامدها وحيّها، مشروطة بضرورة انتقاء الموانع، التي تعترض سبيلها، وهذه الموانع إمّا أن تكون داخلية وإمّا أن تكون خارجية؛ داخلية ببروز بعض الاختلالات التي تحيد بالشيء عن مساره، وخارجية باعتراض جسم لجسم آخر، فيحول دون إكماله ما تقتضيه طبيعته، من ذلك مسار الأفلاك وحركتها، وعمل النباتات ونموها وإزهارها وإثمارها.

والحرية ألصق بالإنسان، وأكثر ارتباطاً به بصورة وثيقة أكثر من غيره من الكائنات الأخرى، لاعتبارات أساسية، كونه متمتعاً بالعقل ابتداء، ثم لكونه مختصاً بالجانب المعنوي، ومن هنا كان معنى الحرية الإنسانية مختلفاً من جهة عن مجالات الحرية ذاتها، ومن جهة ثانية تبعاً لخلفية كل فيلسوف المذهبية.

فمصطلح الحرية قد يفيد «... الحرية السيكولوجية، وهي القدرة على تحقيق الفعل دون خضوع لمؤثر خارجي، وإنما تصدر الأفعال عن المرء نفسه بحيث يشعر أن الفعل صادر عن إرادته، وعلى أساسها تقوم التبعة الأخلاقية وحرية الإرادة وحرية الضمير...»[(١٦)].

العمل على تجاوز القسر الخارجي الذي ينتجه بعض الظواهر، ويكره السلوك

---

(١٤) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص ١١٦.

(١٥) صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ج ١، ص ٤٦٢.

(١٦) **المعجم الفلسفي** (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩)، ص ٧١.

الإنساني عليه، هو ما ينعت بالحرية، زيادة إلى اقتناع الإنسان بمقدرته على الإقدام على فعل ما، أو الإحجام عنه، تبعاً لما يسمى الإرادة التي تندرج أيضاً ضمن سياق الحرية.

ونخلص من المفهوم السابق إلى أن الحرية عملية مركّبة، تتداخل في توليدها معطيات كثيرة، وتستوجب «. . . ثلاثة شروط في حالة يصح أن تنطبق عليها كلمة الحرية، أولاً: المعرفة الواعية، ثانياً: إمكانية الاختيار، ثالثاً: القدرة على تنفيذ هذا الاختيار»[١٧].

وإذن لا يمكن بلوغ درجة التخلص من الإكراهات المختلفة من غير رؤية واضحة وتصور شامل، مع توافر ممنوحات كثيرة متنوعة، وهي في المقدور والمتناول، زيادة إلى تحقق الفاعلية المُمَكِّنَة من إتيان الفعل أو عدمه، وهكذا تتضافر هذه العوامل فتولد الحرية كاستعداد نفسي وأهلية أخلاقية تسمح بالممارسة.

لذا قد يُنظَر إلى الحرية من زاوية أخلاقية، فتعني «. . . الإمكانية المتاحة للإنسان في أن يوقف سير (السير المحدد) رغباته وميوله وغرائزه ليفسح المجال حراً في النهاية لتلك التي يظهر الفحص الأمين أنها الأكثر موافقة للعقل الشامل»[١٨]، فالفارق الذي يمكن أن نميز فيه الإنسان عن الحيوان هو صدوره في ضبط رغباته وغرائزه عن منظومة قيمية عقلية، مما يرفعه إلى مستوى الكائنات المتحررة، العاملة طبقاً لمقتضيات العقل، وليس خضوعاً لأهوائه.

فالحرية بصفة عامة قد تأخذ في معناها من الناحيتين الميتافيزيقية والأخلاقية بمعنيين: «. . . أولاً: بالنسبة للفرد كوحدة مستقلة، فتطرح مسألة العلاقة بين النفس والعقل، بين الإرادة والحواس، بين الروح والمادة، ثانياً: بالنسبة للكون تطرح مسألة علاقة النوع البشري بالطبيعة، بالقدر، بالخالق. . .»[١٩].

إذا نُظر إلى الحرية من الزاوية الفردية، فهي تستدعي الحاجة إلى الوقوف عند المعاني النفسية والشخصية والأخلاقية، التي يدور جميعها في فلك أن الإنسان له المقدرة على الفعل بعد «. . . القدرة المطلقة على الابتداع أو المبادأة. . .»[٢٠]،

---

(١٧) ملحم قربان، **المنهجية والسياسة**، ط ٤ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٦)، ص ٢٩٣.

(١٨) غريغوار، **المشكلات الميتافيزيقية الكبرى**، ص ١١٠.

(١٩) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٧٤.

(٢٠) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٢)، ص ٢٠.

بمعنى أن المنبع الغائر للفعل، هو تلك البديهية الباطنية، التي في ميسورها أن تُقدِم على الفعل وأن تختاره، ثم في المقابل في متناولها ألاّ تفعله. زيادة على أن المفهوم الفردي يستدعي مقدرة النفس على توجيه البدن وقيادته، والعقل على قمع الرغبات، فيحجمها ولا يسمح لها بالانفلات المطلق.

أما المعنى الميتافيزيقي الأوسع، فهو المرتبط بمصير البشرية جمعاء أمام النظام الكوني، وعموم قوانينه، وشيوع سطوته على مظاهره وأجزائه، ومصير الإنسان كجزء من هذه الظواهر الكونية.

وينحل مفهوم الحرية في الصورة الأولى إلى معان متنوعة، نحصي منها:

ـ **الحرية الاقتصادية**: وتعني حرية الممارسة الاقتصادية ملكية وإنتاجاً وتوزيعاً، من غير تدخل الرقابة الرسمية للدولة.

ـ **الحرية السياسية**: «... فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية، واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة، أو بوساطة ممثليهم. وإذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة نفسها دلت على سياستها واستقلالها...»[٢١].

وبعد، فما الحرية؟

الخلاصة هي أن الحرية هي أهلية الإنسان على المفاضلة بين ممكنات متعددة، وأهليته على اختيار إحداها، ثم الشروع في إتيانها دون اعتبار الجهات التي قد تمنعه عن ذلك، لاهوتية كانت، أم كونية طبيعية، أم نفسية اجتماعية.

وإذا حاولنا أن نجد عند شريعتي مفهوماً للحرية، فإننا نظفر من ذلك بمعانٍ عدّة، منها، أنها «... أكبر قوة خارقة للعادة وغير قابلة للتفسير في الإنسان، وهي أن الإنسان باعتباره العلة الأولية المستقلة، يتدخل ويعمل في التسلسل الجبري للطبيعة، التي جعلت المجتمع والتاريخ تابعاً مطلقاً لها في تسلسل العلية. الحرية والاختيار، هما من الصفات الإلهية، ومن أبرز مميزات الإنسان»[٢٢].

الحرية من أوجب ما يثبت للفرد بعد الوعي، ذلك أنها علامته والمشيرة إلى حضوره أو غيابه، وأكثر هي من صفات الله سبحانه، وفيها يماثل الإنسان الله، منحة ومنّة، وخلقة أصلية فطرية، وليست سرقة أو تطوراً، يمكنه تنميتها وتربيتها

(٢١) صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، ج ١، ص ٤٦٣.

(٢٢) شريعتي، **الإنسان، الإسلام، ومدارس الغرب**، ص ٤٥.

والزيادة فيها، فتكون من أسس حياته ودعاماتها، فتحضر في تفكيره وحركته، وموقفه من الحياة عموماً، خاصة إذا أفادنا التحليل بأن الطبيعة تتسلسل عللها، في تراتب جبري صارم تصعب خلخلته أو إزالته، لكن الإنسان وحده يفعل، دون سائر الموجودات، فقط لأنه العلة الأولى المحركة لسائر العلل.

٣ ـ الجدلية

العلاقة بين الحرية والوعي، اخترنا التعبير عنها بالجدلية. في تقديرنا لأنها الأغنى في تصوير الصلة بين مقولتين، لا غنى لإحداهما عن الأخرى، خاصة إذا أخذنا بعين التقدير مسألة العلاقات التي يغلب فيها الطابع السلبي الرتيب المكرر، الذي لا يمكنه أن يكون صيرورة. وأريد لفت النظر هنا إلى أن الجدلية التي أعنيها تستحضر المعنى اللغوي فحسب، ولا تستبطن الإحالة الماركسية، سواء ما له ارتباط بالجدلية المادية، أو الجدلية التاريخية.

والجدلية، كما هي متداولة في توظيف بعض الفلسفات، هي «. . . التطور عبر النقائض المتضادة، مثالياً ـ أو مادياً ـ عند إنجلز، بداية بقضية موجبة إلى نفيها بقضية سالبة، ثم إلى مركب يجمع بين القضيتين. . »[٢٣].

المتأمل في التعريف السالف، يلقف رأساً، كون الجدلية المعروضة في الرؤية الغربية للمعرفة والتاريخ قائمة على أساس إلغاء أحد طرفي الجدلية للآخر، ثم استحالته إلى شيء آخر، لا هو الأول ولا هو الثاني، ولكن هما معاً. ووجه الخطورة في هذا النمط من التفكير والتفسير قيامه على الصراع وإبادة طرف لآخر، أو احتوائه في ثناياه، مع بروز الثاني على حساب الأول أو العكس. وفي موضوعنا، إمّا أن تزول الحرية لحساب الوعي المعكوس؟ أو ظهورها في صورة ثالثة، لكن أن تبقى إحداهما مع الأخرى، بنفس الفاعلية والتأثير، فهذا مستبعد.

وفي بحثنا نستعمل الجدلية بمعنى: «التفاعل الكلي للعناصر، باتجاه تركيب وفق صيرورة لها غايات كونية. . . »[٢٤]، تستدعي تواصل الطرفين معاً، دون أن تكون الغلبة أو الأفضلية لأحدهما، وإنما تفاعل متناسق تشترك فيه معطيات عديدة، تنتهي إلى محصلة، يحضر فيها العنصران معاً.

---

(٢٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، ط ٢ (لندن: مكتب الدراسات والبحوث العالمي، ١٩٩٦)، ص ١٤٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

وميزة التعريف المنقول، أن الجدلية تفترض أن الطرف الأول بحاجة إلى الثاني حتى يبرز ويتجلى، والعكس بالنسبة، فهو يتكون ويتشكل كدعامة ومعضّد، لذا فالجدلية التي نتبناها في بحثنا تبقي لا تلغي، وتتركب ولا تنحلّ، وتثمر ولا تستحيل إلى غيرها. وبذا يكون الجدل «. . . هو التفاعل ضمن الوحدة الناظمة، حيث يتم تحليل عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة، حيث لا ننطلق من التركيبات القبْلية كمسلمات عقلية سلفية. . .»[٢٥]. بمعنى عدم افتراض شكل التطور والنمو الذي يحصل على مستوى العلاقة، بمقدمات مفترضة سلفاً، وإنما يتم اكتشاف التدرج الحاصل، بمعرفة المنطق الداخلي القائم بداية في طرفي الجدلية، ثم في اتصالهما بعضهما ببعض، وما ينبثق عن ذلك الاتصال، وينتهي التطور إلى نهايات مثمرة، وليس كما الحال في المنطق الجدلي المادي والمثالي، أن الجدل في صيرورة لامتناهية، مع أنها في حقيقة واقع التحليل منتهية، بل متلاشية.

وبالتالي: «فالجدلية. . . تعبير عن لحظة تفاعل تضبط اتجاه الصيرورة والتطور نحو غائية، قد تكون هذه الغائية في حدود عالم المشيئة لتعطي للإنسان معنى الكون المسخر له. . .»[٢٦]. فإذا كانت الجدلية بغير غائية تضبط مسارها، فلا معنى لها، لكن دون أن تكون من المسبقات التي تفرض مسار الجدلية، وإنما تهديها طريقها، وتحدد معالمه.

وما يؤكد حضور وعي الجدلية عند علي شريعتي، مناقشته المستفيضة للأفكار الماركسية، ورفضه لها، خاصة في وجهها المذهبي، عكس نظرته إليها في الوجه الاجتماعي، ويؤكد بقوله هذا تناظر معطيات الحياة، طبيعيتها، وإنسانيها، وتناسقها وترابطها، «. . . لأن النظرة العوامية الدينية، تبحث عن الله دائماً خارج القوانين المنطقية والطبيعية ومجريات الأمور العقلية، وأنه يستدل بالحوادث الاستثنائية والشواهد غير العلمية وغير الطبيعية، بينما جعلت الكتب الدينية، وعلى رأسها القرآن قاعدة استدلالها التوحيدية على الطبيعة، السنّة، قوانين الحياة الثابتة، وأساس العقل والمعقول واتساق أمور العالم. .»[٢٧]. وما يفيدنا من الاقتباس السالف، تأكيده ترابط ظواهر الحياة ومظاهرها، وأيضا الحركة التاريخية

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢٦) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣)، ص ٢٣٤.

(٢٧) شريعتي، **الإنسان، الإسلام، ومدارس الغرب**، ص ٧٥.

المبنية على تسلسل العلل وتأثيرها في بعضها البعض، وهنا نقر بأن الوعي يدفع إلى الحرية، ويحثّ عليها.

ثالثاً: الأزمة الإنسانية في افتقارها إلى الوعي، وخلوها من أنماطه، ومظاهر ذلك

أمم الإسلام، أو مجتمعات المسلمين، معنية بما يقع للإنسانية ويحصل لها، إن في ماضيها أو في حاضرها، بل يكاد عبء المسؤولية التاريخية والأخلاقية يقع عليها، باعتبار رسالتها القيمية التي أُمرت بحملها إلى الأمم الأخرى، وتبليغها إياها درءاً لما يمكن أن يرد عليها في مسيرة حياتها، وأيضاً تلقى التبعة على أصحاب الرؤى الأنساقية الكبرى، الدينية منها والحِكْمية، لعلة ما لديها من تشريعات ونظم أخلاقية وجمالية واجتماعية تحول دون وقوع الأزمات الكبيرة. لكن واقع الحال، أبلغ وصفاً من لسان المقال، فهم أولاء جميعاً يعانون فقْدَ الاتجاه، وتضييع مبرر الاستمرار، وداعي البقاء، ومحفزات العمل، فالعالم كله، سواء المتطور مادياً، المتخلف روحياً، أو المتخلف في كليهما، متأزم. إلى ماذا يرجع ذلك؟ وما علته؟

«لم تكن أزمة البشرية ـ في انهيارها شرقاً وغرباً ـ أنها خلت من أطر من طراز العبقري، أو الفيلسوف، أو الحكيم، أو العالم، أو القديس، أو الثوري، أو الفنان، أو القائد، وإنما أزمتها تكمن في خلها عن طراز ما نسميه الإنسان الواعي. .»[٢٨] وهذا لما يفقد العالم المبرر، ويستحيل الحي من الناس جثة هامدة، تغلب عليه ضوضاء الحياة وتكاليفها، فيسقط في «. . . الدوران الذي يأكل فيه الإنسان فينام، فيستيقظ، فيكدح ليأكل، ثم يأكل ليكدح، فيكدح من أجل أن يعمل، يعمل وقت فراغه، فراغ لعمل إنتاج، واستهلاك الإنتاج، أينما تنظر تراه دوراناً. كالحمار تماماً يسير صباحاً، فيسير بجهد وتعب، يسير ويسير، فيرى نفسه أول الليل مكانه الصبح، دوران، فدوران، فدوران. .»[٢٩]. لو أننا نقرأ نصاً لفيلسوف من فلاسفة ما يسمّى ما بعد الحداثة، لقلنا إنه يصور العبث، بكلمات عابثة تختزل مرارة ما عليه الإنسان في هذا العالم، لكن علي شريعتي من الالتزام الفكري والنضالي ما يسع دعاة ما بعد الحداثة، فإننا نأخذ تحليله مأخذ الجدي

---

(٢٨) الجبران، **علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الايديولوجيا**، ص ١٣.

(٢٩) شريعتي، **النباهة والاستحمار**، ص ٧٣.

المتألم، الذي آلمه أن يرى الإنسانية، خليفة الله في الأرض، تسقط في وهدة الفراغ، الذي ينطلق ولا ينتهي، ويتفرق ولا يجتمع، ويتوه ولا يعود، فالمحرك طبيعي وغريزي، تجيده الحيوانات قبل البشر، وعلة ذلك افتقاره إلى الوعي المخلص، الرافع له فوق حضيض الطبيعية البحتة.

نحن البشر لا نستقيم ونمتثل «. . . إلا إذا عَلَتنا يد قوية، أو سوط قاس، يظل فوقنا مدى حياتنا، عندما نكون منشغلين بشدة في الليل والنهار، وحتى في نومنا، وفي غفلة شغلنا الإداري والعائلي، . . . لم نشعر بما مضى من الزمن، وما فات من العمر، وكم بقي منه، وكم سوّفنا من الفرص، وكم ضيعنا من النعم والقيم والكمالات لانشغالنا بغيرها؟»[٣٠]. توصيف القوة التي يرضخ لها البشر، لا يعين أن مفكرنا يقر بها، وإنما يجعلها علامة فارقة للإنسان عن غيره، فمن خضع ليس واعياً، ومن لم يخضع وتمرد فهو الواعي الكفء، القادر على تحمل تبعات الحياة ومنغصاتها دون الذوبان فيها. فمن استمرأ الذل عاش فيه ولا بد، ومن طلب الانعتاق انعتق، وإن كُبّل بألف غلّ وغلّ.

والإنسان عموماً، والخالي من الوعي ومقتضياته خصوصاً، واقع في أسر سجون عدة، أو ما يسمّيه شريعتي الفجائع، وهي كذلك لكونها تعدم الإنسان، وتفنيه، وتحوله إلى آخر غير معروف، لا هو حيوان، ولا نبات، ولا جماد، يكون كل شيء إلا ذاته، ويزيد الأمر وضوحاً إذا عرفنا «. .تحول الناس إلى موجودات تعبد الاستهلاك. . »[٣١]، صنعت الآلات فتحولت إلى آلات، اغتربت البشرية عن كينونتها وانقلبت إلى موجودات غير معروفة، يعمل ليقتني ما يسجنه ويأسره، تتحكم فيه عوض أن يتحكم فيها، والإنسان «. . . مقيد وغارق يوماً بعد آخر بصورة أشد، وغريب عن نفسه أكثر فأكثر، ولم يكن بعد ذلك مجال لنمو قيمه المعنوية وكراماته الأخلاقية وظهور قابلياته القدسية، بل إن الانغماس في السعي من أجل الاستهلاك المادي والاستهلاك من أجل السعي المادي، والخوض في مسابقة جنون التفنن والتجميل، جعلت قيم أخلاقه التقليدية بيد التعطيل والزوال»[٣٢]. وهل من فجيعة أقسى على النفس من ضياع الحقيقة وتضييع الذات في غياهب المادة التي أضحت كلاً، وكان الأجدر ببني الإنسان جعلها جزءاً، أنتجوها ولم تنتجهم، تخدمهم ولا يخدمونها، وهنا يغيب الإنسان وتبرز المادة، أو

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٣١) شريعتي، **الإنسان، الإسلام، ومدارس الغرب**، ص ٧٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

كما قال مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣): «إذا غابت الفكرة بزغ الصنم».

والحال السابق، يقود مرة أخرى إلى حال من المسخ، يحول البشر إلى عبيد تسلط عليهم العذابات، فلا يقدرون على ردها، كما الحمار تماماً الذي يحمل الأثقال والأسفار دون أن يعيها ويعرف ما فيها، وهل تعنيه أو لا؟ وهنا ينحت شريعتي مقولة تحليلية تفسيرية، سماها الاستحمار، والبشرية عامة، والعالم الثالث خاصة تصدق عليه هذه الصفة، وقد بات الاستحمار هذا «. .درجة من القوة والشيوع في زماننا هذا، لم يسبق لها نظير على مر التاريخ. كان الاستحمار في الماضي تابعاً لنبوغ المستحمرين وتجاربهم، أما اليوم فقد أصبح معززاً بالعلم، بالإذاعة والتلفزيون، بالتربية والتعليم، وبجميع وسائل الإعلام، بالمعارض، بعلم النفس الحديث، بعلم الاجتماع، . . .»[٣٣]. الاستحمار عملية تربوية وسياسية اجتماعية، القصد منها استغفال الناس وسلب هوياتهم ومسخهم، حتى كل شيء إلا أنفسهم، يحولون جنسهم، يقيمون علاقات غير طبيعية ولافطرية، يحيون بمعزل عن بعضهم البعض، تتلاشى العلاقات القيمية التي ألفتها البشرية منذ آماد سحيقة (أب+أم+أخ+أخت+عم+خال+جد+جدة. . .)، فمن ظن تحرراً بالخضوع كان عبداً، بثوب جديد أو بأسمال قديمة، «ما الفرق بين أن يكون الإنسان عبداً حديثاً، أو أن يكون عبداً قديماً؟ وبين أن تكون جارية حديثة أو جارية قديمة؟ لا فرق إلا في الكلمات، فذاك يسمّي الجارية ضعيفة، وهذا يسميها لطيفة، والمعنى واحد، أي ليست إنساناً»[٣٤].

وقد قيل في الإنجيل على لسان السيد المسيح (عليه السلام)، ماذا لو ربحت العالم وخسرت نفسك؟ فالغمر المستحمر يفقد ذاته لا محالة، أكان تحت نير تسلط موصوف بنعوت قديمة أو حديثة، فالسجن سجن، وإن اختلفت البناية، وتبدل الطلاء، فمن خسر نفسه خسرها. . .

فجدلية الوعي والحرية تبرز هنا تماماً، وحقيقة الاستحمار وأصل منبته، هو اللاوعي، ذلك أنه ـ أي الاستحمار ـ «طلسمة للذهن وإلهاؤه عن الدراية. . وإشغاله بكل حق أو باطل، مقدس أو غير مقدس. .»[٣٥]. والوعي في المقابل هو حضور الذهن، وتنبهه وتيقظه، أمام ما يحاك له، لشغله عن مهمته ودوره

(٣٣) شريعتي، **النباهة والاستحمار**، ص ١٠٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

ووظيفته، سواء أتى الإشغال من مقدس أو مدنس، من عالم أو جاهل. . .

والتلهية والتسهية اللتان ينتجهما الافتقار إلى الوعي، يفضيان بالمجتمع الإنساني وأفراده إلى أن تكون نظرتهم إلى الحياة والعالم على أنه «. .سقف شخصي صغير جداً وراكد، وليس وراء حده المحدود جداً ـ الذي يبعد قليلاً عن حد وطنه ـ سوى العدم أو الإبهام الكامل والظلمات. .»[٣٦].

فمن لا يعرف البشرية في مشوارها الطويل تاريخياً، ولا يطلع على أفقها الجغرافي الواسع، وامتدادها الكوني الفسيح، فهو قريب من البهائم التي لا ترى إلا مرتعها ومكانه، ويشدها أن تجد العشب الكثير، أمّا الإنسان فيحيا للإنسان، مطلق الإنسان، لكن الإنسان والمجتمع «. . . الذي يبقى رهن ظرفه المكاني يسجن ويركد، وبالتالي يحرم من الرقي والتحول والتطور، وتبعاً لذلك يتكلس ويتوقف الفكر والعقل والإحساس والعلوم والفنون والثقافة والدين ورؤية العالم، أي يتعفن فيموت، أو تستهلكه الثقافة والدين والمجتمع المتحرك المنفتح، الذي يتوفر على التماس به. .»[٣٧].

الإنسان التاريخي فوق الزمان وفوق المكان، ينظر بعين الحاضر إلى أفق ممتد، يبدأ ولا يتناهى، يوجد فيه ما يدعو إلى أن يرتفع ويسمو، ولا يعيش فقط لذاته، لأن استمرار البشرية مقرون من الناحية الحضارية بالتعاون المتكامل وليس تعاون الضرورة والعقد الاضطراري، وهنا تبرز العلوم ومناشط الفنون الدالة على رقي ما في وعي الناس وثقافتهم، في حين يقبع المجتمع والإنسان الطبيعي في نطاق العصبية والإثنية الضيقة، التي تحرم أصحابها من تشوف أفق الإنسانية الرحب، الذي تطاول فيه امتداداً ينقلها مع الوقت إلى أن تخلف ذكرها ومآثرها، في شكل حياة مفتوحة متدفقة على سمو المعاني ورفعة القيم؛ انفتاح يتنسم فيه البشر روح الوجود، ومعنى الحياة، فلا يضيقون ولا يتضايقون، وهنا يتجلى الإنسان ويضمر العبد، يظهر الحر، ويغيب المستلب.

ومن العوامل التي تقود إلى غياب الوعي، ومن مظاهره أيضاً، ما ينعته شريعتي بالدين التبريري، ووظيفته «. . تبرير الوضع القائم، عبر ترويج المعتقدات ذات الصلة بما وراء الطبيعة، ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد

---

(٣٦) علي شريعتي، **محمد خاتم النبيين: من الهجرة حتى الوفاة**، ترجمة أبو علي الموسوي؛ تقديم إبراهيم الدسوقي شتا (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢)، ص ٣٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٤.

والمقدسات والقوى الغيبية. . . ليقنع الناس بأن وضعهم الراهن هو الوضع الأمثل الذي يجب أن يرضوا به. . .»[٣٨]. ويسلمهم ذلك إلى حالة من الركون والسكون والرضا، فينتقلون من التمرد إلى حال الإذعان ومقام التغييب والذهول، فلا يقوون على رد ولا صد، الاستبداد قدر الله، والظلم ابتلاء الله، والاستعمار نعمة من الله، سبحانه وتعالى، فيورثون أبناءهم الخنوع والخضوع، فيرضعون الهوان، ويبتزهم الضعاف، حتى إذا كان لهم وعي من شكل آخر كانوا أنفسهم. . . «إن فرعون كان متديناً يؤمن بما وراء الطبيعة، وكان ذلك داعياً لرغبته في أن يدفن هؤلاء (العبيد) إلى جواره وعلى مقربة هرمه، لكي يواصلوا خدمته في مماتهم كما كانوا يخدمونه في حياته»[٣٩].

فحال التسلط وكبت الناس وانقيادهم وخذلانهم، لا يكون في دنياهم فقط ـ حسب عقائد البعض ـ وإنما يمتد معهم ليشمل الآخرة، أي لا يحق لك أن تكون حتى في عالم آخر، سيداً مالكاً لنفسه يُخدَم، وإنما مملوكاً يتسيده المولى، فلا حياة بغير عبودية، وهذا مظهر من مظاهر غياب الوعي التحرري، الذي يمنح الذات كيانها وبقاءها هنا وفي أيٍّ هناك. . .

والحال السابق في توظيف الدين أو استغلاله في إذلال الناس وسلب حرياتهم، يجر إلى أن (يكون) الإنسان، «. . . إنسانان: أحدهما عالم دنيء انتهازي ومستعد لأن يبيع نفسه وينقاد بسرعة لعوامل الترغيب والترهيب، ولا يتورع عن فعل شيء في سبيل الحصول على المال والشهوة وتلبية رغباته الشخصية، وآخر ليس له من حظ المعرفة. . .»[٤٠]. حصانة الذات رهينة بمدى الوعي، وتميعها وترهل عزمها قرينا الافتقار إلى الوعي المحرر المخلص، وكلما أمعنا في تحليلات شريعتي نصادف ربطه التلازمي بين الوعي والوجود والإنسان، غياباً وحضوراً. .يقول: «إن حياة الإنسان وسيرته فيها، تتأثر تأثراً مباشراً بأنحاء تفكيره ونمط اعتقاداته، وبرؤيته الكونية، التي تلقي بظلالها على سائر جوانب شخصيته، فتتدخل في تحديد نوع القيم الأخلاقية والمعايير التي يتعامل بها مع الأشياء، وترسم له أهدافه التي يتطلع إلى تحقيقها، والبرامج والمسارات التي يتعين عليه أن يختارها إلى تلك الأهداف والتطلعات»[٤١]. النص السابق أوردناه لنثبت

---

(٣٨) شريعتي، **دين ضد الدين**، ص ٤٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٤٠) شريعتي، **معرفة الإسلام**، ص ١٦٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

مدى الارتباط الوثيق بين نمط التفكير وطريقة التأمل، وبين أشكال الحياة وأساليبها، وهنا يبرز الوعي في اتصاله مع الحياة عموماً، ونظمها خصوصاً..

رابعاً: محفزات الوعي ومكامن قوته

بعد استعراضنا، آثار غياب الوعي ومظاهره، ننتقل إلى العوامل التي تولد الوعي وتستحثه وتعطي الإنسان المبرر الوجودي والتاريخي للبقاء والاستمرار والحضور، ونعني به الحرية.

١ ـ الدين

بين الإسلام وعلي شريعتي علاقة حميمية، لا تعلم ولا توصف، إلا بمقدار المشروع الفكري لصاحبها، ومن ثم حياته التي قضاها تعبيراً عنه وعن خدمته للدين، فالدين خادم للإنسان موقظ له، وليس مخدوماً، وهنا نرى الفارق الأساسي بين ما يدعو إليه رجال الدين الكلاسيكيين، وما يدعو إليه العلماء المستنيرون، من أمثال شريعتي.

من البديهي، بداية، الوقوف عند معنى الدين عند شريعتي، ثم نعرج على وظيفته، ومنها إلى إبراز بعض مظاهر غيابه. فالدين: «... هو المنبع والمنطلق الرئيسي.. للأحداث والوقائع التاريخية، والتي قد تمهد لظهور عصر جديد أو حضارة جديدة أو ولادة مجتمع يستمد جذوره ويرسي دعائم وجوده على ذلك المبدأ أو الدين، أو يشيد تركيبته البنيوية في ضوء ما يمليه هذا المبدأ والمعتقد من قيم ومعايير»[٤٢].

مصدر الكينونة الوجودية للكائن البشري هو الدين، فهو يمنحه ابتداء تفسير أصله، ثم شكل مسيره في هذه الحياة، ثم في الأخير مناطها، فتنشأ الأحداث التاريخية، أو قُلْ التاريخ، من توفر دين، يصنع الوعي والمعرفة الجديدة بالكون والحياة وطبيعتهما، وهذا يسهم في تكون الحضارة، ومنجزاتها المختلفة، بعد أن يكون قد تركّب مجتمع جديد على دعامات خاصة وفّرها الدين، وبنية المجتمع تتحدد بحسب الدين، بواسطة معاييره وقيمه.

ومن ممنوحات الدين بالنسبة إلى وعي الإنسان: ... الإيمان بأن للوجود معنىً وهدفاً وعقلاً وشعوراً، والاعتقاد، تبعاً لذلك، بأن الحياة الدينية لا يمكن

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

أن تكون محض عبث وحماقة ـ كما يزعم سارتر ـ ، هذا الاعتقاد. . . يمهد الأرضية لبلورة رؤية كونية شاملة وبنّاءة، وتأسيس قاعدة رصينة للتعامل الأخلاقي في حياة الإنسان ببُعدَيها الفردي والجماعي. . .»[٤٣]. فالمجتمع والتاريخ كلاهما بين هدفية وعدمية، ومن ورائهما مؤسسهما الإنسان، فإذا أفضى حاله إلى عدمية وإحساس بأن العالم غير ذي جدوى، أسلمه ذلك إلى خنوع ودعة واستكانة وتيه، فلا يستطيع أن يعي الحياة ولا أن يتمتع بها، فتصبح عبئاً وجودياً عليه، فعيش ضغوطات تنغص حياته وتميد بها.

والرؤية الكونية المتسمة بقداسة الدين ومطلقيته، تمنحانه أيضاً ـ أي الإنسان ـ قداسة من نوع خاص، وامتداداً يشعره بلا نهائيته، وهنا يؤجل ويقبل ويرد، بحسب معايير أخلاقية معنوية جمالية، تصبح عنده قاعدة للتعامل مع الآخرين ومع نفسه ومع موجده.

والدين يجعل معتنقه ثائراً، وهنا يسمي الدين ديناً ثورياً، بمعنى، أنه «. . . دين يغذّي أتباعه ومعتنقيه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم، من بيئة مادية أو معنوية، ويكسبهم شعوراً بالمسؤولية تجاه الوضع القائم، ويجعلهم يفكرون بتغييره، ويسعون لذلك فيما لم يكن مناسباً. .»[٤٤]. النقد من أهم خصائص الوعي، وأيضاً شرط الحرية الأساس، فما لم يكن الإنسان قادراً على إبصار مواطن القصور والضعف والتراجع في واقعه، فلا يحق له أن يتصف بالإنسانية، لأن من أوجب مواصفاتها ونعوتها، أن يكون حاملها ثائراً ناقداً مصلحاً. . فيغير من نفسه، ثم ينتقل إلى واقعه، فلا يرضى تماماً عن فساد أو ظلم أو إجحاف، أو إيذاء بحق أي إنسان في العالم. . . يقول: «. . . ما هو الشيء الذي يجب على العلماء أن يستمروا عليه؟ إنه محاربة الدين من أجل إحياء الدين وتثبيته. إن رسالة العلماء والمفكرين هي إحياء الدين ـ الدين الذي لم يتحقق في التاريخ ـ ، إذن يجب أن ينضج الناس ويكون لهم وجدان ديني يقظ واع. . . لكي يصلوا إلى دين ليس وليداً للجهل وليس وليداً للخوف. . .»[٤٥]. الضمائر الحية، النفوس العالية، المصلحون عبر التاريخ، الحكماء والأنبياء والثائرون، صنيعة دين الحرية، الماكث في صدورهم وعياً أحمر، لا يقبل السكون، وإنما يستحيلون إلى شعلة من الحراك والتدفق والقوة، فيمنحون الحياة من حياتهم، فيكون النمو والصعود والبقاء. . .».

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤٤) شريعتي، **دين ضد الدين**، ص ١٧٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٨.

لكن يؤكد شريعتي أن الإسلام الذي يدعو إليه ويؤمن به، خال من رجال الدين الرسميين إذ «. . . لا يوجد في الإسلام رجل دين رسمي، أو مبلغ رسمي أو مفسر رسمي، أو مندوب ديني رسمي، فالجميع جنود مبلغون يربطون الخلق بالخالق، وهم في الوقت ذاته مفكرون مستقلون مسؤولون عن أعمالهم وعقائدهم، وهذا هو البعد الفردي الليبرالي في الإسلام، الذي تدّعي الولايات المتحدة الأمريكية جدلاً أنه ينتمي إليها، هو أساس الديمقراطية الإنسانية التي تضمن حرية الفرد وتحافظ على حقوقه حيال المجتمع وعلى قدرته ومركزيته»[٤٦].

الدين يصنع المفكر الواعي، والمفكر الملتزم المسؤول، الشاعر بالأمانة الملقاة على كاهله، في توصيل الناس إلى الحقيقة، التي تتحول إلى ممارسات ليبرالية مفتوحة، غير خاضعة ولا مستلبة، ولا مساومة، وإنما قيمة الفرد في قيمه وارتباطه بها. . .

الإنسان الذي يصوغه الدين، هو «. . . ممثل الله وخليفته وشبيهه، هو يحمل الخصائص الأخلاقية لله وموضع أمانته، والذي تعلم الحقائق بواسطته، وسجدت له كل الملائكة العظيمة والصغيرة، وكل الوجود. .إن الإنسان هو هو المخلوق الوحيد من بين كل مظاهر الوجود الذي يملك أربع خصائص ممتازة يملكها الله، وهي الوعي وإرادة (الحرية) الاختيار والقدرة على الاختيار، والمثل والخلاقية»[٤٧] وهنا نشير إلى ضرورة التنبه إلى الاستعمال المجازي والرمزي عند شريعتي، وتأويل استعمالاته اللغوية لبعض تعبيرات العقيدة واستخداماتها، وإلا سيفهم الرجل عكس ما رمى إليه تماماً، فالله والإنسان، أي الدين والوعي، كلاهما يتكاملان لمنح الحياة معناها، في مقابل العدم وشروطه، الوعي مقابل الغفلة والتيه، الإرادة قبالة السلب والجبر والاغتراب، والمثل إزاء الوضاعة والحقارة والدنس، والخلاقية ضد الميوعة والخلاعة. . .

والدين ـ إضافة إلى ما قيل ـ يصور الإنسان «. . . بصورة علّة في تسلسل العلّيات، يتمكن من المحافظة على مقامه الإنساني في الطبيعة والمجتمع مستقلاً عن جبر الطبيعة المادية، وفي التحليل النهائي، يصون نفسه من السقوط في ورطة التعصب المادي أو التاريخي أو الاجتماعي. . »[٤٨] غالباً ما تجعل الأفكار

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٤٧) شريعتي، **العودة إلى الذات**، ص ٣٦٣.

(٤٨) شريعتي، **الإنسان، الإسلام، ومدارس الغرب**، ص ١١٤.

والأطروحات المختلفة الإنسان، إما عبداً مستلب الإرادة بإطلاق، وإما إلهاً لا يتحكم فيه شيء، في حين إن التصور المتوازن، يقول إن وعيه يرفعه ليتسم بالحرية المنضبطة في إطار الوجود الأشمل والأعم، حتى إنه يبلغ مكانة العلل الوجودية عامة، وهنا نقر بأن شريعتي من دعاة الحرية الواعية في إطار نظم الوجود والحياة..

وتأكيد ما سبق أن الدين برنامج حياتي، دعم الحرية ونسقها في إطارها، ولم يلغها، كما هو شأن أغلب الديانات، «... وبالنتيجة لم ينكر مسؤوليته... (ويقول) إن الإنسان وجود متضاد من ذاتين: الوحل النتن ـ الحمأ المسنون ـ وروح الله. وإرادة تتمكن من أن تختار، كل من هذين الاثنين في مقابل الآخر، ومسؤوليته الإنسانية تطالبه بأن يستخدم نصفه الترابي في سبيل نصفه الإلهي، وبهذا يصل إلى الصفاء الوجودي، والإخلاص الروحي، وعن هذا الطريق يغير ثنوية الوجود إلى التوحيد، ويأخذ لنفسه طبعاً وأخلاقاً إلهية»[٤٩].

إذن الدين، من الأهمية بمكان عند فيلسوفنا، باعتبار دوره في تنشئة الإنسان عقدياً ومعرفياً وروحياً، فيمنحه قدرة على الثورة والخلاص، والارتفاع عن ركود السكون، واستلابية الجبر، فيتمكن من دمج ما لا يجتمع طبيعياً، في بوتقة واحدة هي نفسه، بشهواتها ومثلها، وإرادتها وجبرها، وضعفها وقوتها...

وأصدق خلاصة نفضي إليها مما سبق، ما يورده شريعتي، بقوله: «... الإسلام يعتبر الإنسان خلقاً آخر بجانب المادة، ولما كان يعتقد بأن الله خلق الإنسان، وجعله مستقلاً عن جبر الطبيعة المادية، عندئذ، وبزقة العصيان في تقرير مصيره الفردوسي، خلق إرادة الإنسان مستقله عن إرادته، هكذا يعرفه، وهكذا يطلقه من قيد الجبر الإلهي. وعن هذا الطريق، وبتصميم الإنسان باعتباره وجوداً ذا إرادة ووعي، تحرر من أسر السماء ومن أسر الأرض، يصل إلى أصالة للإنسان صحيحة، ثم يسلمه أمانته الخاصة، التي حملها الإنسان وتمرد جميع العالم على حملها، ويأمر جميع ملائكته ـ الذين هم رمز جميع قوى العالم ـ بالسجود عند قدميه...»[٥٠]. ويملك الإنسان أن يبلغ هذه المكانة إذا استطاع أن يقبل الله سبحانه، يقول: «أيها الإنسان، يا من خلقت من حمأ مسنون أو من صلصال كالفخار، ابحث عن روح الله فيك، واستجب لدعوته، واذهب لتلقاه، فإنه ـ

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٧.

سبحانه ـ ينتظرك. إن بقاء الإنسان في الحياة دون التوجه إلى الإنابة إلى روح الله استهتار لا معنى له. حرّر نفسك من رغباتك وأطماعك التي تنأى بك عن الله، وانضم إلى الفوج البشري الخالد المهاجر إلى الله.. وهناك ستلقى الله»[٥١].

الدين قمين بمنح الوعي للإنسان، والوعي كفيل بتحريره ومنحه نفسه، فمن خسر ربه، خسر نفسه، ومن خسر نفسه خسر العالم، ومن خسر العالم، لا يستحق أن يعيش فيه..

٢ ـ الأيديولوجيا

المعطى الثاني المشكل للوعي، ومن ثمة للحرية، هو الأيديولوجيا، «... إن الأيديولوجيا مدرسة منتظمة منضبطة، لها أركانها ومفاصلها الواضحة تمام الوضوح، تعلّم الناس القيم والمبادئ، وتحدّد لهم مواقفهم حيال الأحداث والاستفهامات، وتكون دليلهم في أنشطهم..»[٥٢].

وأجمل عبد الكريم سروش ـ مفكر إيراني معاصر ـ وظيفة الأيديولوجيا عند شريعتي، في النقاط التالية، ننقلها باختصار، وبعض التصرف:

(١) الأيديولوجيا سلاح، حيث يقول شريعتي بأن ما يترتب عن الأيديولوجيا إيمان قيمي، فتتولى الطبقة المحرومة شؤونها، وتمنح سلاح الوعي والرد والصد لأصحابها.

(٢) الأيديولوجيا دقيقة واضحة صلبة، فهي أفكار بسيطة يتسلمها معتقدوها على أنها الحق، ومنها إلى التطبيق مباشرة، دونما الحاجة إلى المداورة والتشكيك والاستدلال الفلسفيين، آمِنْ، قُلْ، اِعْمَلْ، دافِعْ، كُنْ...

(٣) الأيديولوجيا انتقائية؛ بمعنى أنها تقصد إلى هدفها، ولا تعنى بغير ذلك، إلا ما كان من باب الرد وقبيله.

(٤) الأيديولوجيا لا تسعى إلى اكتشاف الحقيقة، بقدر ما تبعث على الحركة، فألف ألف فكرة، لا معنى لها، أمام صرخة عذاب وحرقة وعي، وشهادة، يقدمها إنسان، وإن كان بسيطاً، أبو ذر الغفاري وعصاه، أفضل من

---

(٥١) علي شريعتي، **الحج، الفريضة الخامسة**، ترجمة عباس أمير زادة (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٣)، ص ١٧.

(٥٢) عبد الكريم سروش، «الدين أرحب من الأيديولوجيا،» **قضايا إسلامية معاصرة**، السنة ٨، العدد ٢٦ (٢٠٠٤)، ص ٢٣٧.

ابن سينا وغيره، لأن ذاك عاش التاريخ، أما الآخر فتحدث عنه من بعيد..

(٥) الأيديولوجيا تؤسس وتكون ابتداء، وبقية عناصر الفهم تكمل المسير، لذا من عادة الأيديولوجيات أن تولد فتية قوية، ثم ما تفتأ إذا أدت دورها أن تضمحل وتذهب..[٥٣].

(٦) «..الإسلام كأيديولوجيا يصنعه المجاهد.. والإسلام كثقافة يصنعه المجتهد.. الإسلام كأيديولوجيا يصنعه المفكر... أما كثقافة فيصنعه العالم»[٥٤].

(٧) والفارق الأساس بين الأيديولوجيا والفلسفات المختلفة، كونها تمزج بين العلم والعمل، وبين الدعوة والالتزام، وإلا فالأمر حبيس المجرّدات التي تكون مفهومة معروفة عند من يجيد أفانين الجدل والمناظرة، أما عند البسطاء صنّاع التاريخ فلا يعرفونها، لأنهم لا يسيغون الكلام لوكاً، وإنما يجسّدونه حركةً وفعلاً، يقول رحمه الله: «..يجب أن يكون الكلام والعمل توأمين، وتكون المعرفة والتطبيق معاً، وهذه هي سنة النبي محمد (ﷺ)، حيث لم يكن يفصل بين الكلام والعمل، ولم يقسم الحياة إلى فصلين، مثلاً: الفصل للكلام فقط، والفصل الثاني للعمل فقط..»[٥٥].

٣ ـ الثورة

الواعي ثائر أبداً، والخائر مستكين، والتاريخ وليد ثورات، ولا غرو أن تجربة الإمام الحسين، ورفضه ظلم بني أمية، وقبله تجربة جدّه في رفضه الشرك ومظاهره، لدليل على أن الوعي يولد الثورة، وأن حرقته إذا خالطت تفكير الإنسان وسويداء قلبه، ما استطاع إلا أن يكون حراً ثائراً، غير خائف ولا متراجع.. «.. وحدَه الحسين كان البطل، لأنه وحده كان التاريخي، وفي المدى فإن البطل التاريخي، هو الذي يجيب عادة عن سؤال العصر ونداء العصر... فالحياة عنده تعني العقيدة والجهاد، وحياته وحيويته تفرضان عليه سلوك هذا الدرب، وفي النهاية الإنسان الحي، هو المسؤول عن الجهاد وليس الإنسان القادر»[٥٦].

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣.

(٥٤) الجبران، **علي شريعتي وتجديد التفكير الديني بين العودة إلى الذات وبناء الايديولوجيا**، ص٢١٤.

(٥٥) علي شريعتي، **منهج التعرف على الإسلام**، ترجمة عادل كاظم (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٥)، ص ١٧.

(٥٦) علي شريعتي، **الشهادة** (بيروت: دار الأمير، ٢٠٠٢)، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

ما يثبت حضور الوعي تجسيده وتحويله، إلى برنامج من الإصلاح الحثيث المرتكز إلى نوع من الانقلاب فيه، لكي يستقيم الواقع ويتوافق مع قيمه التأسيسية، وما لم يأت ذلك كان عرضة لنهب الناهبين الذي يستغلون ضعفه وهوانه، ومن كان هذا حاله، كانت الثورة والانتفاضة، ولا بد، مسلكه وطريقه.

في المآلات

وفي الأخير نشير إلى أن توأم الثورة هو الشهادة، وهي فداء يتقدم به الواعي صاحب الأيديولوجيا الثورية، المؤمن بالحرية، القائم على إصلاح أوضاعه وأوضاع مجتمعه، المتمكن من الحرية، المحصل لوعيها، في جدلية وافية ووفية لطرفيها، حرية وعي ـ وعي حرية. ولا أدل من الثورة الجزائرية والإيرانية والمصرية الحديثة، من أن الحرية، مكابدة طويل أمدها، شاق طريقها، تأخذ وتعطي، وفيّة بقدر الوفاء لها، منتقمة مقدار خيانتها، ترفع مقدار التواضع لها. وهنا نختم: جدلية الوعي والحرية، ترابط وتفاعل متبادل التأثير بين الحرية والوعي.

القسم الثالث

في الفكـــر الغربي

الفصل الثاني عشر

حرية الإنسان عند الرواقيين

وداد أبو النجا عجيزة(*)

مقـدمة

يدور هذا البحث حول «حرية الإنسان عند الرواقية»، وهو موضوع شائك، اختلف فيه الفلاسفة والشرّاح والمؤرخون في العصور القديمة، وما يزالون مختلفين في الفكر الحديث والمعاصر. وربما كان السبب الرئيسي لهذه الإشكالية، وصعوبة الحسم فيها، يعود إلى مادية الرواقيين وتفسيرهم المادي لجميع ظواهر الكون، فإذا «كان كل ما هو موجود مادة»، وإذا كانت المادة تخضع لقوانين حتمية صارمة بقدر ما تخضع لقانون العلة والمعلول، فإن ذلك يعني أن هناك «حتمية كسمولوجية»، وهو ما بدأنا به هذا البحث بعد التمهيد مباشرة. لكن السؤال: هل تمتد هذه الحتمية إلى الإنسان أيضاً بحيث نقول إنه مجبر في سلوكه، فليس ثمة حرية إنسانية أيضاً، كل شيء حتمي في هذا الكون، أم أننا لا بد أن نترك وسط هذه الحتمية هامشاً رفيعاً لحرية الإنسان؟! يبدو أننا مضطرون إلى ذلك «على ما في التعبير من مفارقة، لأننا ما لم نتعلم ذلك فكيف نفسر إمكان قيام الأخلاق، وأفعال الإنسان وسلوكه الأخلاقي؟ أعني كيف نفسر المدح والقدح، الاستحسان والاستهجان الثواب والعقاب، اللوم والذم. . . الخ؟ بل كيف يمكن أن نقول: إن للإنسان ألواناً من الوعظ في محاولة لتغيير سلوكه بناء عليها..؟ بل كيف يمكن أن يكون لشعار الرواقية «عش على وفاق مع الطبيعة»، أي معنى اللهم إلا إذا كان هناك أمل في تعديل سلوكه بحيث يتفق مع الطبيعة؟ والأمل

(*) كلية التربية، جامعة عين شمس.

في تعديل السلوك مرهون بقدرة صاحبه وتربيته، وهو ما جعله منسجماً متفقاً مع العقل أو مع الطبيعة العاقلة.

وعلى ذلك فنحن نعتقد أن هناك مجالاً مستثنى من حتمية الطبيعة هو مجال الفعل البشري، الذي هو «حر»، فالإنسان حر الإرادة، وحرية إرادته تمثل دائرة صغيرة وسط دائرة كبرى هي الحتمية الشاملة التي هي الحتمية الكسمولوجية التي منها الفعل البشري الحر..

ومن هنا سوف تنقسم أشياء العالم إلى دائرتين: **الأولى** هي أفعال البشر وتصرفاتهم، وهي ملْك لهم، وتلك هي دائرة الحرية، و**الثانية** هي ظواهر الطبيعة بشكل عام، وتلك هي مجال الحتمية الطبيعية والعلية الكاملة والترابط الصارم بين الظواهر.

وعلى الرغم من أنني حر الإرادة في سلوكي وأفعالي، فإن هذا لا يمنع من وجود مناطق داخل جسدي نفسه تخضع للحتمية الكسمولوجية، وهي جوانبي البيولوجية؛ فعملية الهضم، ودقات القلب، والتنفس.. إلخ. ليست أفعالاً بشرية تخضع لإرادتي الحرة، وإنما هي أفعال أو قُل ظواهر عضوية لا دخل لي في حدوثها. أمّا الفعل البشري الحقيقي، وهو أساساً فعل أخلاقي، فهو الذي يخضع لسيطرتي، ولهذا أثاب أو أُعاقب عليه، وهو الذي يخضع للحكم الأخلاقي، فيستحسنه بعض الناس ويستهجنه بعضهم الآخر.

ولكي نبرهن على فكرتنا التي تذهب إلى وجود حرية بشرية عند الرواقية، فقد اخترنا ـ بعد الحديث عن الحتمية الكسمولوجية ـ مثلين أو نموذجين من فلاسفة الرواقية أحدهما هو كريسبوس من الرواقية المبكرة، والآخر هو أبيكتيتوس من الرواقية المتأخرة، وقد بيّنا كيف أنهما معاً فيلسوفان من أنصار الحرية الإنسانية، وكيف اهتما أولاً بمجال الأخلاق تأسّياً بضرورة وجود الحرية عند الإنسان في هذا المجال. كما أنهما من ناحية أخرى ذهبا إلى قسمة الأشياء إلى نوعين: النوع **الأول** يخضع لسيطرتنا وقدرتنا، والنوع **الثاني** لا سيطرة ولا قدرة لنا عليه. وأحياناً تقال الفكرة بتعبير آخر هو «ما يُنسب إلينا»، أي ما هو من صنعنا، فيدخل ضمن مسؤوليتنا، في حين أن ما لا يُنسب إلينا لا هو من صنعنا ولا هو يقع تحت مسؤوليتنا، وعلى رأس هذه المجموعة من السلوك سلوك الظواهر الطبيعية، فكيف يمكن أن أكون مسؤولاً عن هبوب الرياح، أو سقوط المطر أو جريان الماء.. أو شروق الشمس وغروبها..؟! لكني قد أتدخل أحياناً في هذه

الظواهر فأعطل سيرها أو أوجّهها أو استخدمها استخداماً سيئاً، فقد أحضر ماءً وأجعل الماء يغلي عندما تصل درجة حرارته ١٠٠ درجة مئوية ثم أقوم بصبه على جسد فلان عمداً، أو قد أجيء بقطعة من الحديد وأضعها في نار شديدة، وأنظر إليها لأجد أنها من طبيعتها أن تتمدد بالحرارة، ثم أكوي بها بدن فلان.

فها هنا ظاهرتان، إحداهما طبيعية والأخرى بشرية؛ الأولى حتمية والثانية فعل حر قد يكون خيراً أو شراً، والأمثلة التي ضربناها استخدامات سيئة لظواهر الطبيعة. وهذا الاستخدام السيئ لقوانين الطبيعة وعللها هو استخدامي أنا، والنتيجة التي هي لا أخلاقية في الحالتين هي مسؤوليتي أنا. . والسكين التي تخضع لقوانين الطبيعة وعللها قد استخدمها استخداماً حسناً عندما أقوم بإجراء عملية جراحية لإزالة ورم من جسم إنسان ما.. هذا إذا كُنت طبيباً جراحاً، وقد ارتكب بها جريمة فأقتل إنساناً ما. . . وقد يكون سلوك السكين ناتج من طبيعتها الخاصة التي تخضع لقوانين الطبيعة وعللها الحتمية، لكن «استخدامها» هو فعل بشري حر، يمكن أن يخضع للثواب والعقاب، أو الاستحسان والاستهجان.

ويتضح من هذا المثال البسيط أن الحتمية الكسمولوجية لا تتعارض مع حرية الفعل البشري، ذلك لأن سلوك الطبيعة ليس سلوكاً أخلاقياً، في حين أن سلوك الإنسان كذلك، ومن ثم فليس هناك ما يمنع أن يكون الأول حتمياً والثاني حراً.

وفي النهاية أردنا أن نسوق نماذج مما يقوله فلاسفة الرواق، فقمنا بترجمة بعض النصوص لواحد من أعظم الرواقيين هو أبيكتيتوس. وقد ترجمنا لأول مرة في اللغة العربية، حسب ما نعلم، مجموعتين، الأولى مجموعة شذرات أبيكتيتوس، وعددها ست وثلاثون شذرة، وقد ترجمها إلى اللغة الإنكليزية ب. إ. ماثيسون (P. E. Matheson)، وقد نشرها ويتني ج. أوتس (Whitney J. Oates) في مجلد ضخم بعنوان **فلاسفة الرواقية والأبيقورية: النصوص المتبقية كاملة**[١].

أما المجموعة الثانية، فهي نصوص لأبيكتيتوس أيضاً بعنوان **مجمل أبيكتيتوس** (*The Manual of Epictetus*)[٢]. وما بعدها. وقد قمنا بمراجعة الترجمة

---

(١) *The Stoic and Epicurean Philosophers; the Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, edited and with an introd. Whitney J. Oates, Modern Library of the World's Best Books, Modern Library Giants; G45 (New York: Modern Library, [1957]).

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

الإنكليزية على الترجمة الفرنسية المنشورة تحت عنوان: **الرواقيون: نصوص مختارة**، التي نشرتها دار الجامعات في باريس عام ١٩٥٧[٣].

وقد أردنا بهذه النصوص أن تكون عوناً لكل مَنْ أراد أن يبحث في هذا الفيلسوف الرواقي العظيم الذي كان يقول عن نفسه: «أنا، أبيكتيتوس، كنت عبداً أعرج فقيراً عزيزاً عند الخالدين..!»

أولاً: تمهيد في صعوبة الدراسة

ليست دراسة الفلسفة الرواقية أمراً سهلاً وميسوراً، بل يكتنفه الكثير من الصعوبات والعقبات، نسوق بعضها على النحو التالي:

١ ـ من الصعوبات الأساسية التي تواجه الباحث في دراسته للفلسفة الرواقية قلّة النصوص المتبقية من مؤلفات فلاسفة هذه المدرسة على مدار التاريخ، «ذلك لأن الرواقية ليست مذهباً رُسمت حدوده مرة واحدة، فيبقى كما هو دون تغيير، كما كان شأن الأبيقورية»[٤]، وإنما هي فلسفة تطورت على مدار حقب كثيرة على نحو ما سنعرف بعد قليل.

٢ ـ يُضاف إلى قلة النصوص، وأحياناً ندرتها، أن النصوص المتبقية مليئة بالثُّغَر والمثالب، ففيها على سبيل المثال:

أ ـ كثرة من النصوص تدور حول نقاط واضحة ثم تعيد تكرارها.

ب ـ بعض هذه النصوص المتبقية غامض، ويكون أحياناً مشوهاً أو مبتوراً..[٥].

ج ـ هناك نصوص لا بأس بها لبعض الفلاسفة من أمثال أبيكتيتوس مثلاً، لكن علينا أن نضع في اعتبارنا ملحوظة هامة هي أن أبيكتيتوس ـ مثل سقراط ـ لم يكتب شيئاً، وأن النصوص الموجودة جمعها تلميذه أريان (Arrian)[٦] ونشرها تحت عنوان

---

(٣) Jean Brun, *Les Stoïciens: textes choisis*, SUP: Les Grands texts (Paris: Presses universitaires de France, 1957), p. 114.

(٤) عثمان أمين، **الفلسفة الرواقية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ص ١٦.

(٥) **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير معن زيادة، ٣ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، مج ٢، القسم الأول، ص ٦٣٧.

(٦) W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, 4 vols. (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1962), vol. 1: *The Classical Mind*, p. 247.

محادثات أبيكتيتوس(٧)، وقد ترجمها إلى الإنكليزية في أربعة كتب ماثيسون، كما ترجم التصدير الذي كتبه أريان على شكل رسالة إلى لوسيوس (Lucius)(٨).

د ـ اشتهر عن فلاسفة الرواق إهمال الجمال الأدبي في التأليف: فقد أجمع القدماء على الشكوى من مؤلفات كريسبوس من ركاكة الأسلوب، وجفاف عبارته، وما اختلط فيها من حشو وغموض؛ فكثيراً ما كان يقطع سياق الكلام في كتبه بما يورد من استطراد واشتقاقات ألفاظ، واستشهادات من شعر الشعراء(٩).

هـ ـ سبب آخر في صعوبة دراسة الفلسفة الرواقية هو أن تاريخها يمتد أكثر من خمسة قرون، بكل ما تحمله هذه الفترة الطويلة من تغيرات سياسية، وتقلبات ثقافية تلقي بظلالها على الفلسفة، فما يميز الرواقية عن غيرها هو طول حياتها مع دوام تطورها على أيدي أنصارها العديدين(١٠). ونستطيع أن نقدّر حجم التغيرات التي طرأت عليها إذا عرفنا أن الرواقية عاشت ما يسمّى الفترة اليونانية القديمة (أو الهيلينية Hellenism)(١١) ثم الفترة الهيلنستية (Hellenisticism) بما اشتملت عليه من تغيرات ثقافية هائلة نتيجة الجمع بين ثقافة الشرق القديم والثقافة اليونانية التي حملها الإسكندر إلى الشرق في غزواته(١٢)، ومن هنا كانت الرواقية ـ فيما يقول ول ديورانت (Will Durant) ـ «أوسع فلسفات العالم القديم انتشاراً وأعظمها أثراً...»(١٣).

---

(٧) نُشرت كاملة في: Epictetus, *The Discourses of Epictetus; with the Encheiridion and fragments*, tr., with notes, a life of Epictetus, and a view of his philosophy, by George Long, Bohn's Classical Library (London: G. Bell, 1877).

(٨) *The Stoic and Epicurean Philosophers; the Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, pp. 223 ff.

(٩) **الموسوعة الفلسفية العربية**، ص ٦٣٧.

(١٠) أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ١٦.

(١١) لُقِّب اليونانيون بالهيلينيين نسبة إلى الإله هيلين (Hellene) حفيد الإله بروميثيوس. فقد اعتقدوا أن هذا الإله هو الجد الأول لجميع اليونانيين، ومن ثم فقد تسمّوا باسمه، وأصبحت الهيلينية تعني القومية اليونانية أو الأمة اليونانية.

(١٢) لهذا السبب لم يستخدم مصطلح العصر الهيلنستي (Hellenisticism) على الإطلاق إلا بعد وفاة الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق. م. وحتى الفتح الروماني، ويعبر عن الثقافة المشتركة بين جميع بلدان البحر الأبيض امتداداً من مصر وسورية ووصولاً إلى روما وإسبانيا.. إلخ. انظر مثلاً: إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابيشي، ٧ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٧)، ج ٢: **المرحلة الهلنستية والرومانية**.

(١٣) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محمود ومحمد بدران، ٦ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩ ـ ١٩٥٩)، ج ٢، ص ١٧٧ وما بعدها.

ونظراً إلى هذا التاريخ الطويل الذي عاشه المذهب الرواقي، فقد قسَّم المؤرخون تاريخ الرواقية إلى ثلاث مراحل:

ـ الرواقية المبكرة أو القديمة أو اليونانية، التي تبدأ من مؤسسها زينون الكيتومي في أثينا عام ٣٠٠ ق. م، وتمتد ما يقرب من قرن كامل (حوالى ٢٠٤ ق. م).

ـ الرواقية المتوسطة في القرنين الثاني والثالث ق.م، حيث مالت ميلاً واضحاً إلى المذهب الانتقائي (Selectionism)، فأدخل فلاسفتها عناصر أفلاطونية وأرسطية إلى المذهب، وتخلوا عن الرواقية المحافظة[١٤].

ـ الرواقية المتأخرة، وهي التي تمسكت بالمبادىء الأخلاقية والعلمية للمدرسة، كما اصطبغت بصبغة دينية واضحة، وهي تمتد من القرن الأول بعد الميلاد وتظل قائمة حتى الوقت الذي أُغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ بعد الميلاد[١٥].

٣ ـ لم تكن الرواقية، إذن، تعبيراً عن فلسفة فيلسوف واحد، بل مجموعة كبيرة من الفلاسفة على مدى عصور طويلة. يقول أحد الباحثين: «ليست الرواقية مجرد نظرية علمية.. من عمل فيلسوف واحد مثل مؤسسها الأول زينون، بل هي تمثل أفكار مجموعة من الفلاسفة من مصادر شتى، ومن هنا جاء طابعها العملي التلفيقي، الأمر الذي تعذر معه إمكان عرض آرائها بطريقة مذهبية منهجية..»[١٦]، فالفترة الأولى لمع فيها ثلاثة من كبار الفلاسفة هم:

ـ المؤسس الأول للمذهب زينون، المولود في مدينة كيتوم (Citium) من أعمال قبرص، وقد جاء إلى أثينا في الفترة ٣١٥ ـ ٣٣٦ ق. م.

ـ خليفته كليانتس (Cleanthes) المولود في مدينة أسوس (Assos) من ٣٣١ إلى ٣٣٠ ق. م.

ـ كريسبوس (Chrysippus) المولود في مدينة صول (Soloi) في جزيرة قبرص عام ٢٨١ ق. م ـ وكان يُلقَّب بالمؤسس الثاني للمدرسة الرواقية، وقد قال عنه

---

(١٤) انظر: فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة المشروع القومي للترجمة؛ ٤٥٥ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ج ١: **اليونان والرومان**.

(١٥) أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ٣٤.

(١٦) ويقول د. عثمان أمين: «ليست الرواقية من صنع رجل واحد وإنما هي جملة نظرات متعددة الينابيع وقد تطورت على مر الزمان، واصطبغ الكثير من أجزائها بألوان مختلفة. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣. انظر أيضاً: محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة الحديثة** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠)، ج ٢: **أرسطو والمدارس المتأخرة**، ص ٢٧٥.

ديوجنس اللايرتي «لو لم يوجد كريسبوس لما وجدت الرواقية. .»[١٧] فهو واضع المذهب الرواقي المدافع عنه ضد جميع المعارضين[١٨]. ثم كان لهؤلاء الأعلام كثرة كثيرة من التلاميذ، فالمؤسس الأول زينون كان من تلاميذه أرسطون (Ariston) المولود في خيوس (Chios)، وهيريللوس (Herillus) القرطاجني، وديونسيوس (Dionysius) الهيراكلي، وبيرسون (Persion) من كيتوم (موطن زينون)، كما كان سفيروس (Sphairus) تلميذاً لـ كليانتس.

أمّا كريسبوس، فقد خلفه تلميذان هما زينون (Zenon) من طارسوس (Tarsus) وديوجنس (Diogenes) السلوقي (Seleucia) ثم خلف ديوجنس أنتيباتر (Antipater) الطرسوسي[١٩] وهؤلاء الفلاسفة جميعاً ينتمون إلى حقبة واحدة من الحقب الثلاث التي ينقسم إليها تاريخ المدرسة الرواقية، فما بالك لو سرنا نستعرض الحقبتين الثانية والثالثة. . .

٤ ـ هذا التاريخ الطويل الذي مرّت به الرواقية، والعدد الضخم من الفلاسفة الذي احتوى عليه المذهب، والثقافات المتغيرة التي عاش فيها أهل الرواق، أدى إلى تعديل كثير من الأفكار والآراء والمبادىء التي نادى بها الأنصار والأتباع في كل عصر. يقول برتراند رسل: «كانت الرواقية معاصرة للأبيقورية من حيث النشأة، لكنها كانت أطول من زميلتها تاريخاً، وأقل منها ثباتاً على المبدأ، فتعاليم مؤسسها زينون في الشطر الأول من القرن الثالث قبل الميلاد لم تكن أبداً هي التعاليم التي أخذ بها مرقص أورليوس في النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد»[٢٠].

وعلى الرغم من جميع هذه الصعوبات، فنحن مطالبون بالحديث عما يسمّى «الفلسفة الرواقية» بصفة عامة، لكننا سنقتصر في حديثنا العام عن المذهب على الجوانب التي يكاد يكون هناك اتفاق عام بصددها. فإذا كان المؤرخون يقسمون المذاهب ثلاثة أقسام هي: المنطق والطبيعيات ثم الأخلاق، فإن القسم الأول،

---

(١٧) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation by R. D. Hicks, Loeb Classical Library, 2 vols. (London: W. Heinemann; New York, G. P. Putnam's Sons, 1972).

(١٨) أميرة حلمي مطر، **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨)، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(١٩) يذكر عثمان أمين اسم «أنطيفاطر» الرواقي ذي القلم الصارخ الذي اشتهر بمحاولاته في الرد على فلاسفة الأكاديمية. انظر: أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ٦٩.

(٢٠) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة زكي نجيب محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٤)، ج ١، ص ٤٠٠.

على أهميته، لا يعنينا كثيراً، حيث إن موضوعنا ينصب أساساً على «الحرية البشرية» التي لا ترتبط بالمنطق من قريب أو بعيد، ولكنها طبعاً ترتبط بالحتمية الكسمولوجية التي يتسع نطاقها عند بعض الباحثين بحيث يشمل مجال الفعل البشري. وهكذا يتم إلغاء الحرية تماماً على اعتبار أن الإنسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة التي تسودها الحتمية الصارمة! كما يعنينا بالدرجة الأولى القسم الثالث الذي يعالج موضوع الأخلاق، حيث ينصب على السلوك البشري وما يحمله من مسؤولية، وكذلك الفعل الإنساني ومدى ما فيه من حرية أو جبرية.

وسوف نتوقف في هذا السياق عند نموذجين من أعظم فلاسفة الرواقية هما: كريسبوس، من الرواقية المبكرة، وأبيكتيتوس، من الرواقية المتأخرة.

لكن علينا قبل ذلك كله أن نعرض لما يسمّى «الحتمية الكسمولوجية عند الرواقيين».

ثانياً: «الحتمية الكسمولوجية»

١ ـ الرواقية والطبيعة

موضوع دراستنا هو «حرية الإنسان عند الرواقية»، لكنه موضوع ما زال مثار جدل طويل حتى بين الباحثين المحدثين، بعد أن كان مثار خلاف حاد بين الشرّاح قديماً[٢١]. وربما كانت أسباب الخلاف نابعة أساساً من مصدرين لا ثالث لهما، **الأول**: تصور المدرسة الرواقية للطبيعة وما فيها من قوانين حتمية، وهذا التصور يسمّى أحياناً الحتمية الكسمولوجية. **والثاني**: اختلاف درجة الاهتمام بالطبيعة بين أطوار الرواقية، فلا شك أن اهتمام الرواقية الأساسي في طورها الأول كان ينصب على الطبيعة، في حين تعدل مركز الاهتمام إلى الأخلاق والسلوك العملي في الرواقية المتأخرة: «فقد اتجه اهتمام الفلسفة عند زينون وكليانتس (الرواقية المبكرة) إلى العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق. أمّا الطور الثاني (الرواقية المتأخرة)، فقد طغت النزعة العملية. . .»[٢٢] وفي جميع الحالات، فإن مَنْ يدرس حرية الإنسان عند الرواقية لا بد من أن يدرس الطبيعة عند هذه المدرسة بسبب الآراء التي تجعل

---

(٢١) Charlotte Stough, «Stoic Determinism and Moral Responsibility: An Essay in the Stoics,» in: John M. Rist, ed., *The Stoics*, Major Thinkers Series; 1 (Berkeley, CA: University of California Press, 1978) p. 903.

(٢٢) عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩)، ص ٩٣.

الإنسان ظاهرة طبيعية عند الرواقية يسري عليها القانون نفسه الذي يحكم الطبيعة.

٢ ـ التفسير المادي

تنقسم الفلسفة الرواقية عادة إلى ثلاثة أقسام هي: المنطق والطبيعيات والأخلاق، ثم يعود المنطق فينقسم إلى قسمين هما الديالكتيك (الجدل) والخطابة.

لكن المنطق لا يعنينا الآن كثيراً، فالأهم منه بالنسبة إلى دراستنا هو القسم الثاني في الفلسفة الرواقية، وأعني «الطبيعيات»؛ فهم ينظرون إلى الطبيعة نظرة مادية خالصة، فكل شيء في الكون مادي، «فالقضية الأساسية في الفيزياء الرواقية هي أنه ما من شيء غير مادي له وجود. وتتفق هذه المادية مع النزعة الحسية لمذهبهم في المعرفة. .»[٢٣] ولو أن رسل ينبهنا إلى أن هذه الصبغة المادية للطبيعة كانت تتسم بها الرواقية المبكرة (زينون وكليانتس) التي أخذت بوجهة نظر هيراقليطس في اعتبار النار أساساً للوجود، كما تأثرت تأثراً شديداً بفلسفة الطبيعيين الأول بصفة عامة، في حين أن الرواقية المتأخرة مالت إلى التخفيف من هذه المادية الحادة فتابعت أفلاطون في اعتبار الروح غير مادية[٢٤].

ولقد كان هناك تفسيرات مختلفة للأسباب التي أدت بأهل الرواق إلى تفسير الطبيعة تفسيراً مادياً خالصاً على هذا النحو، فذهب بعض المفسرين إلى القول إنهم أخذوا عن أفلاطون قوله إن الموجود الحقيقي هو الذي يؤثر ويتأثر، وإن الجسم المادي هو وحده الذي يقبل التأثير والتأثر، فذهبوا إلى أن الموجودات الطبيعية كلها أجسام ابتداءً من أعلاها الموجود الإلهي إلى أدناها أشياء العالم الخارجي، فهي كلها مادة، وينبغي تفسيرها تفسيراً مادياً خالصاً، «بل إن صفات الأجسام وخواصها هي نفسها مادية وذلك مثل: اللون، والطعم، والرائحة، والشكل، والصوت فهي كلها أجسام مادية. .»[٢٥].

وذهب البعض الآخر إلى أن السبب الرئيسي في هذه المادية المتطرفة هو نظرية المعرفة، فقد مالوا إلى القول بنزعة حسية خالصة في ميدان الإبستمولوجيا، فإذا بدأنا بقولنا إن الحس هو الذي يدرك وهو الذي يعرف لكانت النتيجة أن

---

(٢٣) Walter T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy* (London: Macmillan Co. Ltd., 1962), p. 346.

انظر أيضاً: ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤)، ص ٢٨٠.

(٢٤) رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص ٤٠٢.

(٢٥) أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ١٥٤.

العالم الذي نتعامل معه لا بد أن يكون مادياً، لأن الحس لا يدرك إلا ما هو مادي، ومن هنا كان العالم عندهم مجموعة من الظواهر المادية الخالصة. إلا أن فريقاً آخر ذهب إلى أن النزعة الحسية في المعرفة لا تكفي لتفسير التصور المادي للكون، وربما كان العكس هو الصحيح، أو أنهم حسيون في نظرية المعرفة، أي أنهم ماديون في مجال الأنطولوجيا أو الوجود. وربما كان الأقرب إلى الصواب أن نقول إن الرواقيين تأثروا بالمذاهب الطبيعية المبكرة، خاصة مذهب هيراقليطس، لاسيما أنهم يذكرونه بالاسم من ناحية، كما أنهم من ناحية أخرى أخذوا عنه فكرة «النار» كما سبق أن ذكرنا منذ قليل.

٣ ـ نتائج

يترتب على هذه المادية الشاملة عدة نتائج هامة، منها:

أ ـ أنه لا يوجد خلاف على الإطلاق في أن العالم ملاء تماماً، يسري فيه اللوغوس (Logos). ولقد أدت فكرة اللوغوس الذي يسري في الكون كله عند الرواقيين إلى تصور الكون باعتباره كلاً متصلاً (Continuum)، كل أجزائه في تفاعل ديناميكي. وفكرة الدينامية هذه، في مفهوم الاتصال، تجعل من النظرية الرواقية واحدة من المساهمات العظيمة الأصيلة في تاريخ المذاهب الفيزيقية التي تتجاوز بمقتضاها حدود الفكر الفيزيقي الخالص[٢٦].

ب ـ والنتيجة الثانية التي تترتب على تصور الرواقيين المادي للكون هي إنكار «الصدفة»، فلا شيء يحدث مصادفة أو بطريقة عفوية، بل كل شيء هو نتيجة أحداث سابقة، كما أنه يمهد لأحداث لاحقة، وذلك يؤدي بنا إلى النتيجة الثالثة الهامة، وهي:

ج ـ ظواهر الكون تحكمها العلّية عن طريق ترابط الأحداث بعضها ببعض، وهو ترابط حتمي بين العلة والمعلول، ومن ثم فقد نظر الرواقيون إلى قانون العلّية على أنه القانون الطبيعي الساري بشكل حتمي وعام في الكون كله، بل اعتبروا العلل أجساماً مادية ترتبط ـ في سلسلة متصلة اتصالاً قوياً ـ كل الأشياء معاً «فكل الأحداث مترابطة ترابطاً علّياً في سلسلة العلل التي تضم كل شيء بين

---

(٢٦) Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics* (London: Routledge and Paul, [1959]).

نقلاً عن: مصطفى لبيب عبد الغني، **في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ٢٨، ودراسات **فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين**، تصدير إبراهيم مدكور (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٤٣.

جوانبها حتى لا يحدث شيء إلا وكان مقدراً ومحدداً بعلل منظمة سلفاً، فكان الرواقيون بذلك أول من ربط كل حدث بنوع من الضرورة (الاطراد) الدائم الأبدي الذي لا استثناء فيه. ولما كان كل حدث له في نظرهم علة لا محالة، فسوف يتكرر وقوع الحدث نفسه لا محالة كلما تكرر ظهور علته حتماً»[٢٧].

غير أن الرواقيين قاموا بتحليل أكثر دقة ونفاذاً لعلاقة العلة والمعلول، وهو تحليل يقترب من فكرة القانون الطبيعي، ووسعوا نطاقها لتصبح نموذجاً حتمياً عاماً[٢٨].

د ـ الكون (Cosmos)[٢٩] عند فلاسفة الرواق هو كل دينامي متصل، وهم يتصورونه متحداً يرتبط فيه كل شيء بكل شيء آخر من خلال ألوف مؤلفة من علاقات العلّة والمعلول. وهم يذهبون إلى أن هذه الترابطات العلّية تتغلغل وتنتشر بلا استثناء في الطبيعة على جميع المستويات من أدناها: الطبيعة الجامدة أو غير العضوية إلى أعلاها في أشكال الحياة العليا[٣٠]، وبعبارة الإسكندر الأفروديسي: «لا شيء يحدث في الكون أو يوجد بغير علة، لأن لا شيء فيه حر أو منفصل عن كل ما حدث من قبل، إذ لو حدث ذلك فسوف يتحطم الكون ويتناثر ولن يبقى منه شيء، كما أنه لن يكون فيه وحدة، أو نظام واحد، أو خطة، إذا ما تصورنا أنه دخلته حركة بلا سبب ولا علّة، . . . . ومن حيث كثرة العلل فإنهم يقولون إنها متساوية، فإنه إذا ما حدثت الظروف نفسها فإننا نحصل على نفس العلّة التي ترتبط بها، ومن المستحيل أن يحدث شيء ما أحياناً، ثم يحدث شيء آخر أحياناً أخرى . . »[٣١].

٤ ـ الحتمية الشاملة

ويتضح من هذا النص أن الإدراك الواضح للكون عند الرواقية يعتمد على

---

(٢٧) محمود مراد، **الحرية في الفلسفة اليونانية** (الإسكندرية: دار الوفاء، ١٩٩٩)، ص ١١١.

(٢٨) عبد الغني، المصدر نفسه، ص ٤٣. انظر أيضاً: مصطفى لبيب عبد الغني، «طبيعيات الرواقيين،» في: **دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين**، ص ٥٢.

(٢٩) الواقع أن كلمة الكون (Cosmos) نفسها في اللغة اليونانية تعني حرفياً «الكون المنظم» أو «نظام العالم». انظر مثلاً: *Dictionary of Philosophy*, edited by T. Mautner (Oxford: Penguin, [n. d.]), p. 114.

ويقول **معجم أكسفورد الفلسفي**: كلمة كوزموس تعني النظام أو «العالم ككل منظوراً إليه على أنه منظم أو يحكمه القانون، سواء أكان هذا القانون يعني: القدر أو العدالة أو الأمر الإلهي أو الضرورة العقلية . . ». انظر: Simon Blackburn, ed., *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford Paperback Reference (Oxford; New York: Oxford University Press, 1996), art. «Cosmos», p. 85.

(٣٠) Stough, «Stoic Determinism and Moral Responsibility: An Essay in the Stoics,» p. 203.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٤. مما يعني أن العلة نفسها تحدث المعلول نفسه بصفة مستمرة إذا كانت الظروف التي تحدث فيها واحدة.

تصورهم للحتمية الشاملة والصارمة التي تحكمه ظواهره، بحيث إنه يمكن فهم كل ظاهرة بالإشارة إلى العلل التي سبقتها والنتائج (أو المعلومات) التي تلحق بها أو تنتج منها. والتشديد على أن الرواقية تضع هذه المعقولية في مثل هذا التخطيط الحتمي يظهر في أكثر من فقرة عند شيشرون بحيث إنه يمكن أن نتخيل الإمكان النظري للتنبؤ بأحداث المستقبل من علل متقدمة. «فلو أن هناك إنساناً يستطيع عقله أن يعرف ويميز الحلقات التي تربط كل علة بغيرها من العلل، فمن المؤكد أنه لن يخطىء أبداً في أي تنبؤ يقوم به. ذلك لأن من يعرف علل الأحداث المقبلة فإنه يعرف بالضرورة ما الذي سيكون عليه كل حدث في المستقبل. لكن لما كانت هذه المعرفة لن تكون ممكنة إلا بالنسبة إلى الله وحده، فقد تركت للإنسان أن يتنبأ بالمستقبل عن طريق بعض العلامات التي يستنتج منها ما يعقبها.

ومن ثم فالكون المنظَّم هو «تخطيط عقلي[٣٢]، أو خطة عقلية» (Rational Plan)، ولقد سارت الرواقية بعيداً في هذا الطريق حتى أنها وحّدت هذه الخطة مع اللوغوس الإلهي ذاته، مع التشديد على الترابط بين العقل والتتابع الذي لا ينقطع للعلل والمعلولات، أو بين الأسباب ونتائجها، ويساعدنا ذلك في فهم الموقف المتشدد الذي تبنته الرواقية تجاه القدر (Fate)، فالقدر عندهم ليس سوى «العلل المترابطة المنظمة»، أو هو النظام العقلي الإلهي للكون الذي يحكم أحداث الماضي والحاضر والمستقبل. وتشديد الرواقية على أن جميع ظواهر الكون وأحداثه مقدَّرة لا يعني شيئاً آخر سوى تأكيد أن الكون هو نظام يمكن فهمه من الأجزاء المترابطة التي يعتمد بعضها على بعض، فكل الأحداث، بما في ذلك أحداث البشر، ترتبط ارتباطاً سببياً أو عليّاً مع غيرها من الأحداث التي تسبقها أو التي تليها ويمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ من ظروف مواتية في الطبيعة، ومن ثم فلا يمكن أن يقع أي حدث جزئي حتى ولا أضأل الأحداث إلاّ طبقاً للطبيعة الكلية وقانونها العام (Logos). ونحن هنا نُعلي من كلية القدر وشموله، وهذا يساوي قولنا إن كل شيء في الكون، بدءاً من أضأل الأجزاء، إنما يقع بالضرورة بطريقة تستدعي تفسيراً عقلياً.

وفي الوقت الذي ذهب فيه آخرون ـ كالأبيقورية على وجه التحديد والمشاؤون بصفة عامة ـ إلى السماح بوجود الصدفة والعفوية في الطبيعة ـ ذهبت

---

(٣٢) ويشير هذا المصطلح إلى البعد الغائي في الفكر الرواقي، وإن كان الطابع العقلي للكون الرواقي لا يعني بالضرورة الفرض الإلهي؛ إذ يمكن أن يقال إن العقل متغلغل في الطبيعة بمعنى أن الكون ليس خليطاً أعمى (Chaos) من الأحداث بل شبكة مفهومة من العلل. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

الرواقية إلى وجود علل خفية، كما ذهبت أيضاً إلى القول إن وجود أحداث بغير علل يكاد يرادف القول بوجود شيء يخرج من لا شيء، مع أن المبدأ السائد المعروف يقول أنه «يستحيل أن يخرج شيء من لا شيء» (Ex Nihil Nihil fit).

وكل فرض من هذين الفرضين (الوجود بغير علة ـ والخروج من العدم) مستحيل كالآخر سواء بسواء، وهذا التدليل قَبْلي (Apriori)، وهو شاهد رائع على عقلانية الرواقية وصرامتها وشكلها[٣٣].

وربما كان من الأهمية بمكان أن نعرف كيف طبقت الرواقية نظريتها في الحتمية على أعمال الطبيعة في جميع المستويات ـ فقد ميزوا بين نوعين من الفاعل العلِّي (Agency Causal) يتعاونان على إظهار حدث طبيعي مُعيّن، هما:

أ ـ العلل الخارجية التي تعمل في الجسم الذي ينسبون إليه أعمال القدر..

ب ـ طبيعة الجسم الذي يتأثر، وهم ينظرون إليها على أنها علّة داخلية، وهي تكشف عن أنها ترتبط بالضرورة.

فالحتمية الرواقية تتضمن القول بأن كل حدث يقع إنما هو نتيجة أحد هذين النوعين من العلل، كما تتضمن أن العالم عبارة عن شبكة من العلاقات والعلل، وفي مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون الفرد حراً، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية للإرادة في عالم تحكمه الضرورة، ولا معنى فيه للقول بأننا قمنا بهذا الفعل أو ذاك، أو أن أفعالنا إرادية، فأمثال هذه العبارات لا تعني سوى أننا نميل إلى ما نفعله، إلا أن ما نفعله محكوم بعلل، ومن ثم محكوم بالضرورة. هكذا استنتج ولتر ستيس (W. T. Stace) بعد أن عرض الطبيعيات الرواقية[٣٤].

ج ـ وذهب آخرون إلى أن المدرسة الرواقية تتفق مع الطبيعيين الأوائل في القول بالحتمية الطبيعية الصارمة: «إذ تقول كلتاهما بقانون الطبيعة الضروري الذي يحكم سير الوجود، ولا يمكن لأحد أن يخترقه، والفارق بينهما أن دراسات الطبيعيين الأوائل الحتمية هذه كانت منصبة في المقام الأول على المجال الكوني الواسع فحسب، إذ لم ينتقل أحد إلى مجال الفعل البشري»[٣٥]. ويستمر هذا الباحث ليرى أن استثناء الفعل البشري من هذه الحتمية الصارمة «خلط لم تقع فيه

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(٣٤) ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص ٢٨٢، و Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, p. 346.

(٣٥) مراد، **الحرية في الفلسفة اليونانية**، ص ١٠٨.

الرواقية. .»، وكأن القول بتميز «الإنسان بخاصية لا توجد في ظواهر الطبيعة خلط» وقع فيه الفلاسفة، من أفلاطون إلى ديكارت وما بعده!

ويواصل الباحث حديثه الذي يرى فيه أن الحتمية أصبحت على أيدي الرواقية لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي عقيدة يؤمن بها المفكر في المبادىء الأنطولوجية والإبستمولوجية والأخلاقية على حد سواء، فالقانون الإلهي يضبط كل صغيرة وكبيرة، ويحدد موقعها ووظيفتها، سواء في المجال الطبيعي أو السلوك البشري[٣٦]. غير أن هذه النظرة الحتمية الصارمة تثير مشكلات كثيرة ـ لاسيما في ميدان الأخلاق ـ يتركها الباحثون في الغالب بغير حل. .

ثالثاً: المسؤولية الخلقية

الواقع أننا إذا قلنا إن الرواقية تذهب إلى أن الطبيعة كلها بغير استثناء يسيطر عليها قانون عليّ شامل وصارم، وأن الموجودات البشرية من هذه الزاوية لا تختلف عن بقية موجودات الطبيعة، فلا بد أن نصطدم في هذه الحالة بالكثير من العقبات والصعوبات والمشكلات المتروكة بغير حل، ولعل أخطر هذه المشكلات جميعاً هي المسؤولية البشرية في ميدان الأخلاق، فضلاً عن المشكلات الأخرى، مثل إصدار الأحكام، واتخاذ القرارات، والقيام بعمليات الاختيار، والإقدام على فعل دون غيره، وما إلى ذلك.

وإذا ما قلنا إن جميع الأشياء ـ بما في ذلك أفعال البشر ـ محتومة بقوانين حتمية صارمة ويوجهها القد، وإن مسار القدر لا يمكن تغييره ولا حتى تجنبه، فإن أخطاء البشر في هذه الحالة ربما كل خطاياهم أيضاً لا ينبغي أن تكون محل لوم أو تأنيب، كذلك أفعالهم الخيّرة لا يمكن أن تكون موضع استحسان أو ثناء ـ بل لا يمكن بصفة عامة أن تُنسب أفعال إليهم أو إلى ميولهم، بل تُنسب إلى دوافع لا يمكنهم تجنبها، وهي دوافع يحركها القدر ويمليها عليهم!

وهكذا تبدو الحتمية الرواقية عند كثيرين أنها لا يمكن أن تتفق مع القول بأن أشخاصاً معينين مسؤولون عن أفعالهم، ومن ثم يبدو أيضاً أن هذه النظرية ـ إن صحّت ـ سوف تهدم أسس الأخلاق التي كانت الرواقية حريصة عليها غاية الحرص!

ومن هنا ذهب باحثون آخرون إلى أن الرواقية سعت، دون أن تعرّض

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

نظريتها في الحتمية للخطر، إلى عدم استبعاد استحقاق السلوك البشري للعقاب. وعلينا الآن أن ننظر في هذه المحاولة.

ربما كانت التفرقة الحاسمة ذات المغزى أكثر من غيرها التي وضعتها الرواقية وكان لها أثرها القوي في ميدان الأخلاق ـ هي تفرقتهم بين «الأشياء التي يمكن أن تُنسب إلينا والأشياء التي لا يمكن أن تُنسب إلينا» ـ وهي نفسها التفرقة التي سوف نصادفها عند أبيكتيتوس تحت عنوان «الأشياء التي تخضع لقدرتنا» و«الأشياء التي ليست في قدرتنا». وهذه التفرقة بالغة الأهمية، لأنها **أولاً** تميز الإنسان في الحال من موجودات الطبيعة الأخرى، ولأنها **ثانياً** تفرق بين أحداث الطبيعة التي لا يمكن أن تُنسب إلينا وأفعال الإنسان التي يمكن نسبتها إليه، ولأنها **ثالثاً** تجعل الفضيلة والرذيلة من بين الأشياء التي يمكن أن تُنسب إلينا. كما أنها **رابعاً** تجعل من الممكن أن يكون هناك مدح وقدح، وثناء وهجاء، واستحسان واستهجان... الخ، للسلوك البشري.

وإذا كانت الرواقية تقول ـ في بعض الأحيان ـ «إن الشخصية الفاضلة لا يمكن أن تنتهك مبادئها الأخلاقية»، فمن المؤكد أن ذلك لا يعني أن الفرد لا يستطيع ـ لو أراد أن يفعل ذلك، أي أن يسلك مسلكاً آخر ـ يتعارض مع مبادئه الأخلاقية، فهو بالقطع يستطيع أن يفعل ذلك، ففي استطاعة مثل هذا الشخص أن يختار السلوك السيىء أو الشرير (السرقة مثلاً) ويترك السلوك الفاضل (الأمانة) ـ إذا أراد، لكنه من النوع الذي لا يرغب في أمثال هذا اللون من الأفعال السيئة أو الشريرة، إذا كان اتجاهه نحو السرقة مستحيل، فإن الاستحالة هنا أخلاقية لا علاقة لها بالحتمية أو القدر أو الضرورة، وإنما هي تتعلق بإرادته هو واختياره هو للسلوك الفاضل (الأمانة، والشجاعة، والعدل، والصدق... إلخ)، فمن المستحيل عند بعض الأشخاص أن يسلكوا سلوكاً شريراً لأن لديهم ـ من داخلهم ـ استهجاناً أخلاقياً عميقاً لأن يفعلوا ذلك. ولو أننا تساءلنا إذا ما كان هناك شخص ما يستطيع بما له من مشاعر أخلاقية قوية أن يكف عن استهجان الأفعال الشريرة، فإننا سوف نتساءل عما إذا كان هذا الشخص يمكن أن يمر بتغيير في مواقفه المناسبة.

ما هي مضامين التحليل السابق وأثرها في الفلسفة الأخلاقية الرواقية...؟ إن النتيجة الأولى لا بد أن تكون أن الرواقية لا تستبعد المسؤولية الخلقية، وليس ثمة ما يجعلنا نقول إن الفاعل غير مسؤول عن أفعاله، بل على العكس، فها هنا نجد الأشياء (أي الأفعال) التي يمكن أن تُنسب إلينا؛ إذ من الواضح أن الرواقية

تعني بكلمة إلينا نحن الموجودات البشرية، مما يعني أي دراسة متأنية لهذا المفهوم.

إننا نعالج منطقة خاصة من الطبيعة ـ وهي ضئيلة للغاية إذا ما قورنت بالطبيعة بأسرها ـ وأعني بها منطقة الطبيعة البشرية، والأحداث البشرية، أو قُل إنها منطقة الفعل البشري. على أننا نترك جانباً منطقة واسعة جداً تخص الطبيعة غير الحية من ناحية، وكذلك منطقة النباتات والحياة الحيوانية الأخرى من ناحية أخرى، لكن لا بد لنا أن ننتبه جيداً إلى أن لهذا المفهوم معنى خاصاً جداً لدى الرواقية؛ إن فحص مجال الأشياء التي تُنسب إلينا في الفلسفة الرواقية تعني حصر اهتمامنا في نطاق الطبيعة البشرية والموجودات البشرية منظوراً إليها من زاوية الفاعل. وذلك يعني تركيز انتباهنا على ذلك البُعد من الأحداث البشرية،أعني ميدان السلوك الأخلاقي. وهكذا سوف يظهر في الحال ـ بناء على الفكرة الرواقية التي تقسم الأشياء إلى «ما يُنسب إلينا» «وما لا يُنسب إلينا» ـ تقابل بين الفعل الذي هو عمل يقوم به شخص ما، والحدث المحض الذي يقع فحسب (وقد يقع لنا) أو قُل ـ بصفة عامة ـ بين أحداث الطبيعة ـ وربما حدثت لنا ـ وبين أفعالنا نحن، بين سقوط المطر، وقد سقط علينا، وبين الإحسان إلى فقير، أو سرقة غني، أو الشجاعة في إنقاذ غريق، ولو صحّ ذلك فإن مفهوم الأشياء التي تحدث لنا تعمل تماماً في سياق خطة الطبيعة الحتمية، ولا يدخل الفعل البشري في هذا السياق، وعلى هذا النحو يمكن أن تظهر المسؤولية الخلقية والمعايير والقيم الأخلاقية المختلفة، ويمكن أن تكون ذات معنى: كالمدح والقدح، والثواب والعقاب. . إلخ. فأنا كفاعل أخلاقي، أكون مسؤولاً عن الأفعال التي أقوم بها فأستحق الثناء على الأفعال الخّيرة، والاستهجان على الأفعال الشريرة.

وما دامت الرواقية تذهب إلى أن الفضيلة والرذيلة هما من الأمور التي يمكن أن تُنسب إلينا، فإنه ينتج من ذلك أنها لا بد أن تذهب أيضاً إلى أن تهرّب شخص ما من المسؤولية الأخلاقية في موقف معيّن، معناه أن الأفعال الشريفة يمكن أن تُنسب إلينا على سبيل الخطأ، أي الفعل المزعوم (السرقة) ليس فعله (السارق) ربما لأن شخصاً آخر هو الذي قام به. أو ربما يقول إن ما فعله حقاً لا يقع ضمن دائرة الأشياء التي توصف بأنها تُنسب إليه، أو ربما لأن ما حدث ليس فعلاً بشرياً على الإطلاق، وإنما هو نوع من الحظ العاثر أو الحدث المؤسف الذي وقع له. ولما كانت جميع هذه الاعتبارات تلعب دوراً هاماً في تحديد المسؤولية الخلقية وإلقاء اللوم أو الثناء أو المدح والقدح والاستحسان

والاستهجان على ألوان السلوك اليومية، فإن التمييز بين الأشياء التي يمكن أن تُنسب إلينا، والأشياء التي لا يمكن أن تنسب إلينا ـ بالمعنى الذي ذكرناه فيما سبق ـ يعكس الاستبصارات ذاتها المتضمنة في المعيار العملي لتحديد الأشخاص المسؤولين عن أفعالهم(٣٧).

خاتمة

سوف نتحدث بعد قليل عن أحد زعماء الرواقية المبكرة، وهو كريسبوس، لنرى كيف كان نموذجاً للفيلسوف الذي يدافع عن حرية الإنسان لأن الحتمية تثير إشكالات كثيرة في ميدان الأخلاق، ومن هنا كانت قسمة الأشياء إلى ما يُنسب إلينا أو ما يكون في قدرتنا أو تحت سيطرتنا («in nostra» Potestate) وما لا يمكن نسبته إلينا. وهذه القسمة نفسها دليل على أن هناك نوعين من الأشياء والأحداث: أشياء تخرج عن قدرتنا، وهي أحداث الطبيعة وظواهرها، ثم هناك أفعال البشر التي تُنسب إليهم بخيرها وشرها. ومن هنا كان الإنسان مسؤولاً عن كل ما يفعل بحيث يستحق الاستحسان على الأفعال الفاضلة والاستهجان على الأفعال الشريرة. يقول كوبلستون: «إن ذلك يتضمن تعديلاً للموقف الحتمي أو على الأقل الحد الأدنى منه»، وإذا قيل إن ذلك يعني شيئاً من التناقض، فإن كوبلستون يجيب: «وهل في استطاعتك أن تجد واحداً من الحتميين متسقاً أو يمكن أن يكون متسقاً مع نفسه بالفعل؟ وليس الرواقيون استثناءً من تلك القاعدة»(٣٨).

فلا يمكن إذن أن تكون الحتمية الرواقية شاملة لا تترك مجالاً للفعل الإرادي أو المسؤولية الخلقية التي اهتمت بها هذه المدرسة اهتماماً كبيراً ـ فالحتمية الرواقية فيما يرى كوبلستون أيضاً ـ قد تعدّلت كثيراً في الممارسات العملية، لاسيما ميدان الأخلاق، ثم هناك عدة أمور لا بد أن نضعها في ذهننا ونحاول الإجابة عنها:

١ ـ إذا كانت الرواقية تقول بالحتمية الشاملة التي لا تسمح بالفعل الإرادي البشري، ولا المسؤولية الأخلاقية، فكيف نفسر موقف الرواقية من العواطف والانفعالات، ومنها: اللذة والحزن، والرغبة والخوف، وهي لا عقلية وغير طبيعية، وكيف نفسر قول بعض الشرّاح والمفسرين من أن «الأخلاق الرواقية

(٣٧) Stough, «Stoic Determinism and Moral Responsibility: An Essay in the Stoics,» p. 203.

(٣٨) كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، ج ١: **اليونان والرومان**، ص ٥٣٠.

كانت من الناحية العملية، إلى حد كبير، حرباً ضد العواطف والانفعالات ومحاولة بلوغ حالة الحرية والسيادة الأخلاقية. . .»[٣٩]، وماذا عساها أن تكون هذه الحرب ما لم تكن ذات إرادة صلبة؟!

٢ ـ إذا كانت الرواقية تقول بالحتمية الشاملة التي يتم معها إلغاء الإرادة البشرية، فلماذا يقدمون نصحاً أخلاقياً للآخرين، وما قيمة النصح الأخلاقي والوعظ إلا بإتباع السلوك الفاضل، والبعد عن سلوك معين والاقتراب من آخر ما لم يكن من الممكن تنفيذه. لا شك أن هناك غرضاً من النصح الأخلاقي «. . فالإنسان حر في تغيير موقفه الداخلي وقادر على تغييره، ويتضمن ذلك بالطبع تعديلاً للموقف الحتمي». .[٤٠]! وإلا كان النصح والوعظ مجرد عبث لا طائل وراءه!

٣ ـ كيف يمكن أن يتحقق للرواقيين ما يصبون إليه من ربط بين الفضيلة والسعادة، بل كيف يتحقق «ضبط النفس» و«التحكم في الذات»، وكذلك «التحرر من الانفعال» و«الخلو من الرغبة» و«التخلص من الهوى» . . إلخ ما لم تكن لدى الإنسان إرادة قوية هي التي يستخدمها في تحقيق هذه الأهداف كلها. . ؟![٤١].

٤ ـ وإذا كان الرواقيون يقولون إن الإنسان مكون من نفس وجسم، فما قيمة هذه التركيبة ما لم يكن هناك فارق بين النفس والبدن، فإذا كان الجسم يخضع للحتمية الشاملة فقد يجوز القول إن للنفس اختياراً تتميز به من البدن. .

٥ ـ لقد تبنى فلاسفة الرواق سُلّماً للقيم، وذلك يعني ضمناً أن الرجل الحكيم حر في اختيار القيم العليا وتجنب القيم الدنيا. وهكذا نجد أننا كلما أنكرنا وجود الحرية فإنها تعود فتتسلل بحيث تدخل من جديد من الباب الخلفي، مما يذكّرنا بعبارة الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر الشهيرة: «إن الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً. . !»، فإنكار الحرية يعني العودة إلى تأكيدها: أُطردها من الباب وسوف تعود من النافذة!

٦ ـ إذا كانت الرواقية تقول إن الله يُنظّم الأشياء نحو الأفضل، فلابد أن تقول في الوقت ذاته بحرّية الإنسان الأخلاقية، وإلا وقعت في مأزق الثيوديسيا

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٣.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٣.
(٤١) زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٥)، ص ١٤٧.

(Theodicy)[٤٢]؛ إذ كيف نوفق بين وجود إله خيّر وعادل، وهو ما تقول به الرواقية، ووجود الشر في العالم، وهو ما لا يستطيع أحد أن ينكره (الكذب، السرقة، القتل، المرض).. ؟ أو بمعنى آخر، مَن الذي يفعل الشر في العالم.. ؟ أهو الله المنظم الخيّر العادل؟ حاشا لله! إن المبدأ الأساسي في تفسير الشر في العالم هو «النظرية التي تقول إن نقص الأفراد يساعد في كمال الكل، ولا ينجم عن ذلك القول بأنه لا يوجد شر حقيقي في العالم عندما ينظر إلى الأشياء من منظور الأزلية.. بل إن كريسبوس يذهب إلى أن الخيرات لا يمكن أن توجد وحدها بدون الشرور، على اعتبار أن الأزواج من الأضداد لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر، بحيث أنك لو حذفت أحدهما فإنك تحذفهما معاً..»[٤٣].

إن وجود الشر في العالم يعني أن هناك فاعلاً هو الذي يقوم به، وبالقطع ليس هو الله الذي لا يجوز عليه أن يفعل الشر لأنه خير وعادل، فلا بد أن يكون هو الموجود العاقل ـ الإنسان ـ الذي يستطيع التفرقة بين الخير والشر وهو حر الإرادة، فهل يفعل الشرَّ عامداً وكان في استطاعته أن يسلك طريق الخير بدلاً من ذلك، ولهذا السبب ترانا نوجه إليه اللوم والتأنيب، بل حتى العقاب إذا لزم الأمر؟

٧ ـ يعتقد الرواقيون أن ليس ثمة فعل شرير يُستهجن في ذاته لأن النية عند الفاعل أو الحالة الاجتماعية له هي التي تجعل الفعل شريراً. أمّا الفعل نفسه ككيان طبيعي فهو محايد ـ ولو أخذنا ذلك على أنه ينبغي أن النية الطيبة تبرر أي فعل ـ عندئذ فإن مثل هذا الفعل يدخل في النظام الأخلاقي، وسوف يكون إمّا خيراً وإمّا شراً ـ رغم أنه إذا ما أنجز الفاعل فعلاً سيئاً بنية خيّرة خالصة، متورطاً في حالة من الجهل تجعل الفعل مضاداً للعقل السليم، فإن الفعل لا يكون إلا شراً مادياً. ولا يكون الفاعل مذنباً لهذه الخطيئة الصورية. ومع ذلك، فإذا ما نظرنا إلى الفعل في ذاته فحسب على أنه كيان إيجابي بمعزل عن طابعه كفعل بشري، عندئذ يكون كريسبوس على صواب في قوله إن الفعل بما هو كذلك ليس شراً، بل الواقع أنه خيّر، وذلك لأن الحرية الأخلاقية شيء خير للإنسان.

---

(٤٢) الثيوديسيا كلمة يونانية الأصل مكونة من مقطعين Theos إله وDike العدالة، نظام عادل.. والمشكلة التي يعبّر عنها هذا المصطلح ـ وقد أقلقت ليبتز فيما بعد، هي كيف نوفق بين وجود إله خيّر وعادل ووجود الشر في العالم ـ، نقلاً عن: كوبلستون، المصدر نفسه، ص ٥٢١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

٨ ـ معنى ذلك كله أن حرية الإرادة، ومن ثم حرية الفعل البشري، جزء أساسي من البناء الأخلاقي، فلا أخلاق، ولا سلوك فاضل أو رذل إلا إذا كان سلوكاً حراً يمكن أن يُنسب إلى صاحبه، بحيث نقول إن فلاناً قام عامداً بالسرقة فهو إنسان شرير وسلوكه رذل، أو إن فلاناً يعطف على الفقير، ويساعد المحتاج، ويشفق على المسكين، ويداوي المريض. . إلخ فهو لهذا السبب إنسان فاضل. ومن ثم فلابد لنا أن نقول مع كريسبوس «إن القدرة على الفضيلة (أو السلوك الخيّر الفاضل)، تتضمن في الحال القدرة على الرذيلة (أي السلوك الشرير الرذل)» . . أو إن الحرية في أن تكون فاضلاً، تتضمن أيضاً حرية ارتكاب الخطيئة، حتى أننا نستطيع أن نقول «إن الحرية الأخلاقية هي شيء أساسي للأخلاق فضلاً عن أنها شيء خيّر للإنسان» . .

٩ ـ بقي أن نقول إن نظرية النفس عند الرواقيين مربكة أيضاً؛ فالنفس الفردية مثلها مثل «نفس العالم» عقلية دينامية روحية. وهم ينفون وجود النفس في النبات، ولا يقرون بها إلا للحيوان، ثم إنهم من ناحية أخرى ينكرون العقل على الحيوان إنكاراً باتاً، فيحتفظون بذلك للإنسان بسمو مكانته[٤٤].

إن العقل الجزئي الخاص بالنفس الإنسانية يكمن في التصديق الذي يربط بين التصور وبين الميل أو النزوع: فالصفة الذاتية المميزة للنفس العاقلة هي أن إيجابية النزوع لا تتولد مباشرة من التصور، وإنما بعد أن تكون النفس محصت التصور بطوع إرادتها وموافقتها أو تصديقها أو معارضة من قبل النفس تمنع الفعل[٤٥].

وما يهمنا في هذه الفقرة أمران:

الأول: أن الإنسان كائن متميز وليس مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة تسري عليه حتميتها الشاملة.

الثاني: أنه يتميز بوجود إرادة خاصة هي التي يقدم بواسطتها على إتمام الفعل.

وسوف نتناول فيما يلي فيلسوفاً من الرواقية المبكرة كنموذج للرواقي الذي دافع عن حرية الإنسان في اختيار الطريق الذي يسير فيه ضد ـ المصرّين ـ على الحتمية الرواقية الشاملة بقدر غير قليل من الارتباك وهذا الفيلسوف هو **كريسبوس**.

---

(٤٤) برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ج ٢: **المرحلة الهلنستية والرومانية**، ص ٧٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

الرواقية المبكرة:
كريسبوس نموذجاً...
(٢٠٨ ـ ٢٨١ ق. م)

أولاً: حياته ومؤلفاته

هو آخر ممثلي الرواقية المبكرة وأغزرهم إنتاجاً، حتى أن ديوجنس اللايرتي يذكر في كتابه **حياة مشاهير الفلاسفة** أنه كتب أكثر من سبعمئة كتاب، لم يبق منها سوى شذرات صغيرة. وقد ولد في مدينة صول بجزيرة قبرص عام ٢٨٠ ق. م، وكان مثل معظم فلاسفة الرواقية من أصل شرقي ثم هاجر إلى أثينا[(٤٦)] حيث خلف كليانتس في رئاسة المدرسة الرواقية، وكانت قد تدهورت فأعاد تنظيمها وأمدها بدفعة قوية من منطقه وقدرته على الجدل والرد على خصوم المدرسة، فأصبح بذلك «المؤسس الثاني للمدرسة الرواقية»[(٤٧)] ـ بعد زينون، المؤسس الأول ـ بل يذهب ديوجنس في كتابه السالف الذكر إلى أن القدماء كانوا يقولون «لولا كريسبوس لما أمكن أن تقوم للمدرسة الرواقية قائمة. . بعد اضمحلالها في عهد كليانتس (٢٧٠ ـ ٢٠٠ ق.م)»[(٤٨)]، أمّا شخص كريسبوس من الناحية الجسدية، فقد كان هزيلاً ضعيف البنية على نحو ما نتبين ذلك من تمثال له من «السيراميك» يمتطي صورة حصان. وهذا هو السبب في أن كليانتس كان يقول عن كريسبوس إنه الحصان المختفي. غير أن كريسبوس كان من ناحية أخرى شخصية شديدة الثقة والاعتداد بنفسها إلى درجة الغرور أحياناً. وإليك بعض الأمثلة:

١ ـ عندما عيب عليه أنه لم يذهب مثل بقية الجمهور، للاستماع إلى دروس أرسطون. . . كان جوابه: «لو أنني كُنت أتابع الجمهور لما درست الفلسفة أصلاً. . !»

٢ ـ لم يحدث قط أن أهدى كتاباً من كتبه الكثيرة لأي ملك من الملوك، كما جرت عادة المفكرين والفلاسفة في ذلك الوقت.

---

(٤٦) Emile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (Paris: Presses universitaires de France, 1951), p. 7.

(٤٧) يقول رسل: إن كريسبوس هو الذي جعل المذهب الرواقي مذهباً متسق الأجزاء تسري فيه روح التعمق العلمي. انظر: رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج ١، ص ٤٠٨.

(٤٨) كانت جميع التواريخ عن فلاسفة الرواق مثاراً للجدل، وقام كثير من الباحثين بمناقشة هذا الموضوع، منهم ول ديورانت، انظر: ديورانت، **قصة الحضارة**، ج ٨، ص ١٧٩، ومنهم تسلر (Zeller)، فإميل برهييه الذي يجعل مولد كريسبوس عام ٢٧٧ ق. م. انظر: Bréhier, Ibid., p. 7.

٣ ـ عندما أرسل الملك بطليموس إلى كليانتس يطلب منه الحضور إلى بلاطه أو أن يرسل مَنْ ينوب عنه، أخذ سفيروس (Sphaerus) على عاتقه القيام بهذه الرحلة، في حين احتقر كريسبوس الذهاب إلى هناك[٤٩].

٤ ـ كان أول مَنْ غامر بالخروج من الرواق لإلقاء محاضرات في الهواء الطلق في اللوقيون.

أمّا من حيث القدرات العقلية، فيروي ديوجنس اللايرتي في كتابه **حياة مشاهير الفلاسفة** أنه كانت لدى كريسبوس القدرة على صياغة حجج وبراهين بالغة الغرابة مثل:

أ ـ «مَنْ يفشِ أسرار الدين لمنْ لا يعلمها فهو كافر، ومن المؤكد أن رئيس الكهنة يبوح بالأسرار لمن يجهلها ولا يعلمها فهو إذن كافر».

ب ـ «ما لا يوجد في المدينة لا يوجد في البيت أيضاً، ولا توجد بئر في المدينة، وإذن لا توجد بئر في البيت كذلك. . .!».

ج ـ «هناك رأس ما، وهذه الرأس ليست لك. ومن ثم فليست لك رأس. .»

د ـ «لو كان هناك إنسان في ميغارا، فإنه لا يوجد في أثينا، والآن هناك إنسان في ميغارا، وإذن فلا يوجد إنسان في أثينا. . .».

هـ ـ «لو أنك قلت شيئاً فإن هذا الشيء يمر بشفتيك، والآن أنت تقول كلمة عربة، وإذن فهناك عربة تمر بشفتيك»!.

و ـ «لو أن هناك شيئاً لم تفقده فإن ذلك يعني أنك ما تزال تمتلكه، وأنت لم تفقد قرنين، فأنت إذن تملك قرنين»[٥٠].

ويقول بعض المؤرخين إنه اتجه لدراسة الفلسفة بعد أن صودرت جميع ممتلكاته الخاصة التي ورثها عن والده، وأصبحت من بين ممتلكات الملك. . ! أمّا براعته في الجدل فيبدو أنها جاءت بسبب انضمامه بعض الوقت إلى الأكاديمية، واستماعه إلى مجادلات الشكاك لا سيما أركسيلاوس، ثم استخدامه طريقتهم في الجدل والرد على فلاسفة الأكاديمية والفلسفة الأبيقورية في وقت واحد.

ولم يبيّن ديوجنس «ماذا كان يقصد بهذه الأقيسة العجيبة، ولكن يُحيِّل إلينا

---

(٤٩) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 1, p. 295.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

أن كريسبوس إنما أوردها مازحاً، وأنه أراد أن يبينّ قلّة الكفاية في أقيسة المنطق الصوري الأرسطوطاليسي..»[٥١].

وأمّا مؤلفاته، فقد سبق أن ذكرنا أنها تجاوزت سبعمئة (يقال إنها ٧٠٥ كتب)، ويرى ديوجنس اللايرتي «أن امرأة عجوزاً كانت تجلس إلى جواره قالت إنه اعتاد أن يكتب في اليوم خمسمئة سطر»[٥٢]. وتشمل قائمة المؤلفات التي ذكرها ديوجنس اللايرتي ١١٩ مخطوطاً في «المنطق» مقسمة إلى خمس مجموعات تعود هي نفسها فتنقسم أقساماً فرعية، ثم قائمة مؤلفة من ٤٣ كتاباً في الأخلاق تنقسم ثلاث مجموعات. غير أن إميل برهييه يرى أن هذه المجموعات التي يسوقها هي:

المجموعة الأولى:

- تعريف أفكار المنشأ (في الأخلاق) مهداة إلى ثيرودورس في سبعة كتب.
- تعريفات تتعلق بأنواع أخرى في العلم مهداة إلى ميترودورس في كتابين[٥٣].

المجموعة الثانية:

- الابتسامات مهداة إلى أرستوكليس في ثلاثة كتب.
- من التعريفات مهداة إلى ميترودورس في سبعة كتب[٥٤].

وعلى هذا النحو يسير ديوجنس اللايرتي حتى نهاية الكتاب السابع من كتبه. وأغلب الظن أن كلمة كتاب، وثلاثة أو سبعة كتب.. الخ، كانت تعني في ذلك الوقت ما نعنيه نحن الآن بكلمة فصل.

- في ترتيب العبارات وعناصرها مهداة إلى فيليب في ثلاثة كتب.
- في أركان الحديث مهداة إلى نيكياس في كتاب واحد.
- الحد النسبي: كتاب واحد.

المجموعة الثالثة:

- في مواجهة أولئك الذين يعارضون القسمة: في كتابين.
- في الصور الملتبسة الدلالة: في أربعة كتب.

---

(٥١) أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ٦٢.

(٥٢) Diogenes Laertius, Ibid., p. 291.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

ـ في التباس ضروب القياس الشرطي: في كتابين.

ـ مدخل لدراسة ألوان الالتباس وازدواج الدلالة.

ـ موجز للبراهين والضروب. . الخ[٥٥].

وهو يستخدم على هذا النحو صفحات طويلة ثم ينتقل إلى الحديث عن **البحوث الأخلاقية** نسوق نماذج منها تبحث الأخلاق في تصنيف المفاهيم الأخلاقية:

المجموعة الأولى

ـ موجز للنظرية الأخلاقية مهداة إلى ثيودورس في كتاب واحد.

ـ القضايا الأخلاقية في كتاب واحد.

ـ مقدمات محتملة للنظرية الأخلاقية مهداة إلى فيلوماثي: في ثلاثة كتب.

ـ تعريفات للشر والسلوك الرذل مهداة إلى ميترودورس: في كتابين.

ـ تعريف الوسط أخلاقياً مهدى إلى ميترودورس: في كتابين.

ورواية ديوجنس أولاً ناقصة وليست مكتملة، ويسودها ثانياً الاضطراب، فأحياناً ينقطع السياق وتدخل أسماء كتب ليست من المنطق (مثلاً في مجموعة المنطق)، أو ليست من الأخلاق (في مجموعة الأخلاق)، وهكذا. . .[٥٦].

ولا بأس في أن نسوق نماذج مما أورده ديوجنس اللايرتي من مؤلفات كريسبوس في نهاية الكتاب السابع (هي البحوث المنطقية):

ـ تعريفات جدلية إلى مترودورس (Metrodorus) في ستة كتب.

ـ الحدود المستخدمة في الجدل مهداة إلى زينون في كتاب واحد.

ـ فن الجدل مهدى إلى أرستاجوراس (Aristagoras) في كتاب واحد.

ـ الأحكام الشرطية المتصلة، في أربعة كتب.

ـ الأحكام الشرطية المنفصلة، في كتاب واحد.

ـ في طرح الأسئلة: كتابان.

ـ الكليات الخمس: تسعة كتب.

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٥٦) Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, pp. 20-21.

ـ الأقيسة الشرطية في كتاب واحد.

ـ أسماء الأعلام : كتابان.

المجموعة الثانية :

ـ عناصر الحديث، والكلمات المنطوقة في خمسة كتب.

ـ في ترتيب الكلمات المنطوقة في أربعة كتب(٥٧).

وعلى الرغم مما في رواية ديوجنس اللايرتي عن مؤلفات كريسبوس من خلط واضطراب، فإنها في النهاية، تبيّن لنا أنه كان واسع الاطلاع، دائب التأليف، غزير الإنتاج، حتى إننا نستطيع أن نقول إنه ربما أراد أن ينشئ في علوم زمانه «موسوعة» تحل محل الموسوعة الأرسطية، فألّف في المنطق والطبيعيات والأخلاق. . . الخ، بل كتب رسائل لم يذكرها ديوجنس وأوردها إميل برهييه في كتابه عنه، منها: «رسالة في القضاء والقدر»، «رسالة في النفس»، «رسالة عن الآلهة». . . إلخ(٥٨).

ثانياً: فلسفته

أمّا بالنسبة إلى فلسفة كريسبوس، فقد سبق أن ذكرنا أنه كان المؤسس الثاني للمدرسة الرواقية، وأنه دخل في كثير من المجادلات مع المدارس المعاصرة كالأبيقورية، والأكاديمية، والأرسطية. . . الخ. لكن ما يهمنا في هذا البحث أن نركز في فكره على التصورات والمفاهيم المرتبطة بمشكلة الحرية، التي هي مدار هذا البحث. وسوف نعالج هذه المشكلة من خلال خمسة جوانب أساسية على النحو التالي:

١ ـ المعرفة. . والإرادة

يذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن الفلاسفة القدماء بصفة عامة لم يكن لديهم فكرة عن الإرادة، وأنهم لم يجعلوا هناك مَلَكة للإرادة منفصلة عن العقل. واعتبرت هذه الأفكار حقيقة لا يرقي إليها الشك، مع أنها خاطئة. فقد كان لدى أفلاطون فكرة عن الإرادة، وتلك هي الحال أيضاً عند أرسطو.

وفي استطاعتنا أن نقول إنه كان لدى الرواقيين تصور ما عن الإرادة،

---

(٥٧) Diogenes Laertius, Ibid., p. 299.

(٥٨) Bréhier, Ibid., p. 53.

فلاشك أن الدعوة الجوهرية للأخلاق عندهم في أن دوافع الرجل الحكيم نقية خالصة، فهو دائماً يريد ما هو صواب لأسباب معقولة. ومن ثم فإن في استطاعتنا أن نزعم أن ما نسمّيه مشكلة الاختيار كان مشكلة مركزية في فكر كريسبوس، وإن قلنا إن هذه الفكرة هي مجرد افتراض يدعمه الدليل. ولهذا قيل إن كريسبوس كانت له ابتكارات مبدعة في حل «معضلة الحرية»، فضلاً عن كثير من المؤلفات التي تنصب حول هذا الموضوع، مثل: «رسالة في العناية الإلهية»، «ورسالة في القضاء والقدر»، كما أن إضافاته الجديدة في هذا المضمار كانت تختلف تماماً عن الاتجاه العام لمدرسة الرواق[٥٩].

وإذا كانت مشكلة الاختيار مركزية في فلسفة كريسبوس، فلا شك أنها تتضمن مشكلة «المعرفة.. والإرادة» أيضاً. صحيح أن بعض الرواقيين كان يعرّف غاية الإنسان بأنها «.. الاختيار العقلي لما هو طبيعي». ومن هنا اهتم الباحثون بما كان يعنيه الرواقيون بـ «الاختيار العقلي»، وخصوصاً ما إذا كانوا ينظرون إلى المسألة من منظور عقلي بحت، غير أن كريسبوس ـ وأتباعه من أعضاء المدرسة الرواقية ـ رفضوا ما كان يسمّى الفعل العقلي الخالص. وذهبوا إلى أن ما يقرر ويختار في مجرى سلوكنا في الحياة هو أكثر من أن يكون الملَكة العقلية وحدها (أعني المعرفة العقلية فحسب) لأن الأمر يتطلب وجود إرادة أيضاً، ومن هنا فقد ذهبوا إلى ما يمكن أن يسمّى الشخصية. وهذه الشخصية قادرة على أن تسلك سلوكاً عقلياً وسلوكاً غير عقلي في وقت واحد، وذلك طبقاً لما يستطيعه النوع البشري. والسبب أن هذه الشخصية تتضمن أموراً كثيرة منها: الانطباعات، والموافقات، والدوافع، والرغبات إلي جانب العقل. وتلك هي الأنشطة السيكولوجية المختلفة التي ينجزها الفرد، فما الذي يحدث عندما نوافق ونقرر القيام بسلوك جزئي، سواء أكان خيراً أم شراً..؟ من الواضح أن ما يعنيه كريسبوس عندما يقول إن الرجل يزمع القيام بالفعل «س» معناه أنه عرف وقرر أن يسلك السلوك «س»، وأنه ينوي القيام به، ومن هنا فإن جميع الموافقات في المجال الأخلاقي لا بد أن تتضمن النية في تنفيذ الفعل الجزئي[٦٠].

وإذا تأملنا في أي فعل بشري لوجدنا أنه يتضمن ثلاثة عناصر على الأقل:

---

(٥٩) Rist, ed., *The Stoics*, p. 219.

انظر أيضاً: مراد، **الحرية في الفلسفة اليونانية**، ص ٢١٥، الذي يعتبر كريسبوس نشاذاً في الرواقية لأنه كان نصيراً للحرية.

(٦٠) Rist, ed., Ibid.

المعرفة[٦١]، ثم التصميم والنية (الإرادة)، وأخيراً تنفيذ الفعل. وهذه العناصر الثلاثة لن يكون لها معنى ما لم يسبقها وجود الحرية، وإلا فإنها تكون عابثة ولا جدوى منها. فافرض مثلاً أنني رجل ثري، وعرفت أن من واجبي الأخلاقي الإحسان إلى الفقراء، فما قيمة هذه المعرفة إذا لم يكن عندي حرية التصرف في أموالي؟ ثم كيف أنوي تنفيذ الإحسان ما لم يكن في استطاعتي أن أقوم بهذا الفعل؟! إنني أشبه بمن رأى غريقاً وكان يرى إنقاذه لأنه يجيد السباحة لولا أنه مكبل بالأغلال في الساقين واليدين! الحرية أساسية لكل فعل أخلاقي، وهي شرط أساسي لكي تعمل الإرادة التي تعرف واجبها جيداً!

٢ ـ الانتحار. . . وحرية الموت

لم يكن الانتحار في الفكر الكلاسيكي القديم شائعاً فحسب، بل كان مقبولاً ومباحاً ـ فلسفياً ـ أيضاً، فهو له ما يبرره في مختلف الظروف، ولعدد من المبررات العقلية بعضها ـ على الأقل ـ جيد. وهكذا كان له ما يدعمه ويشجع عليه، حتى اعتبر ظاهرة من ظواهر الفلسفة الرواقية. وفي الفترة الرومانية كان هناك عدد كبير من العمليات الانتحارية الرواقية الشهيرة. ويبدو أن كتابات بعض الرواقية الرومانية عن الانتحار بدت شغل الفلاسفة الشاغل. وفضلاً عن ذلك، فقد ارتبط الانتحار بالحرية؛ فسينيكا مثلاً ينظر إلى الانتحار على أنه المبرر المطلق لحرية الإنسان، بل ربما كان الفعل الوحيد الحر والأصيل[٦٢]. ومن المعتاد النظر إلى موقف سينيكا باعتباره يتفق تماماً مع الرواقية القديمة. ولقد كان هناك ادعاء مستمر منذ الأيام الأولى للمدرسة الرواقية أن مشكلة الانتحار منذ الرواقية القديمة ليست «مشكلة» بل إن الانتحار فعل إرادي مقبول ومسموح به.

وهكذا أصبحت مشكلة حرية الإرادة مدرجة في مشكلة الانتحار. وهناك إشارات كثيرة تدل على أن كريسبوس ـ على الأقل ـ أولاها اهتماماً خاصاً طبقاً لشهادة كل من شيشرون وبلوتارك، والأخير يعزو وجهة النظر هذه إلى كريسبوس نفسه[٦٣].

---

(٦١) ومن هنا كان هيغل على حق، عندما ذهب إلى أن صيحة المسيح من على الصليب «اغفر لهم يا ابتاه فإنهم لا يعرفون ما يفعلون» لا معنى لها، لأن شرط الفعل الأخلاقي الفاضل والرذل معاً، الصواب والخطأ أن يعرف صاحبه ماذا يفعل! فإذا لم يعرفوا ماذا يفعلون فلِمَ طلب المغفرة؟!

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٦٣) المصدر نفسه.

ويذهب كريسبوس إلى أن هناك مناسبات يقوم فيها الرجل الحكيم ـ وهذا حقه ـ بممارسة الانتحار. ويكون هذا السلوك فعلاً مناسباً. وعلى العكس من ذلك، هناك مناسبات يريد فيها الأحمق أن يظل حياً رغم حالته البائسة المزرية، وينبغي له أن يفعل ذلك.

وهكذا يظهر بوضوح ارتباط الحرية بالانتحار؛ فالرجل الحكيم قادر على أن يقْدم على الانتحار بإرادته الحرة وباقتناعه بأن هناك ما يبرر انتحاره.أمّا الأحمق ـ فيما يرى كريسبوس ـ فمن الخير له أن يفعل ذلك حتى يبقى على قيد الحياة. ولماذا ينبغي له أن يكون كذلك. . .؟ السبب أن الأحمق ـ رغم أن لديه إرادة حرة تمكنه من الإقدام على الانتحار ـ فإنه غير قادر على تقديم مبرر عقلي لانتحاره بسبب حمقه. وفي الحالتين، فإن لدى الإنسان حرية اختيار الحياة أو الموت، وإن كان كريسبوس يرى في هذه المناقشة لموضوع الانتحار أن الرجل الحكيم ينبغي له أحياناً أن يقتل نفسه، وأن يبقى الأحمق على قيد الحياة. وليس واضحاً تماماً هل يريد من كلمة «أحياناً» أن تنطبق على الأحمق كما تنطبق على الحكيم سواء بسواء؟! فيريد أن يقول إنه ينبغي للحكيم أحياناً أن يموت (لكن ليس دائماً) وينبغي للأحمق أن يعيش؟! أم أنه يقصد أنه ينبغي للرجل الحكيم أن يموت، لكن ينبغي للأحمق أن يعيش على الدوام؟ ويدّعي بلوتارك أنه هنا يقتبس مباشرة من كريسبوس، وينتهي إلى نتيجة هي أن الحمقى ينبغي لهم أن يبقوا أحياء. والفقرات، التي يعتمد عليها الباحثون في ذهابهم إلى الدعوى بأن الانتحار منظوراً إليه على أنه مشكلة من مشكلات الحرية البشرية كان أساسياً ومركزياً في فلسفة كريسبوس، هي فقرات مأخوذة من بلوتارك.

وكذلك النصوص التي تقول إن الحكيم سعيد سعادة الآلهة لأنه رجل فاضل، والسعادة هي الفضيلة. أمّا الاعتراض بأن الآلهة لا بد أن تكون أكثر سعادة لأنها لا تعاني المرض ولا البتر لأي جزء من أجزاء الجسم، فإن كريسبوس يرد عليه بقوله: «إن الرجل الحكيم قادر على أن يسير في حياته الخاصة بطريقة تجنبه المتاعب البشرية التي لا تحتمل، فإذا ما وصل إلى مرحلة راح يعانى فيها مرضاً عضالاً أو آلاماً مبرحة، فإن مثل هذا المرض سوف يبرر للرجل الحكيم أن ينهى حياته بيده ويقتل نفسه، ذلك لأن مثل هذه الحالة يمكن أن تهدد الفضيلة.. وعلينا في جميع الحالات أن ننتبه جيداً إلى أن الانتحار فعل إرادي قد يقوم به الرجل الحكيم أحياناً وله مبرراته، ويبتعد عنه الأحمق لأنه لا يستطيع أن يصل إلي تبريره عقلياً. ومن هنا، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن «الانتحار هو الفعل

المطلق للحرية. ومن الواضح أن كريسبوس يفكر فيه على هذا النحو، فانتحار الرجل الحكيم هو مهرب أو مخرج يمكن أن يلجأ إليه متى يشاء»[٦٤].

وهناك نص طريف لـ كريسبوس ساقه جون م. رست (John M. Rist) عن الانتحار يقول فيه:

«. . مهما كانت أنواع العبودية، فسوف يبقي الطريق مفتوحاً أمام الحرية. فإذا كانت الروح مريضة وكانت شقية تعسة بسبب نقصانها وعدم كمالها، فربما أمكن للإنسان أن ينهي أجزاءه، وأحياناً ينهي حياته ذاتها. . . وفي أي اتجاه شئت قلِّب ناظريك وسوف ترى الوسيلة التي تنهي بها أجزاءك. انظر: هناك جرف وهاوية. . . لكن أسفل الجرف سوف تجد طريق الحرية! أنظر هناك. . . ذلك البحر، والنهر، والبئر. . . هناك في القاع تكمن الحرية. . . ! أنظر هناك تلك الشجرة المعاقة عن النمو الفاسدة المجدبة. . ومع ذلك ففي أفرعها تتعلق الحرية. أنظر إلى حلقك، إلى بلعومك، إلى قلبك، إنها كلها طرق للهروب من العبودية. . . وهل أبواب الخروج التي أشرت عليك بها صعبة وعسيرة. . ؟! أتحتاج إلى مزيد من الشجاعة والقوة. . . ؟ **أتسأل عن الطرق السريعة إلى الحرية. . ؟! إنها أي شريان في جسمك فاقطعه!**»[٦٥].

فليس الطريق إلى الانتحار مفتوح أمام كل إنسان فحسب، بل إنه مفتوح أيضاً حتى أمام الأحمق، فمن الواضح أن الأحمق قادر أيضاً على اتخاذ قرار الموت إن وجد ما يبرر هذا القرار!. .

ويقول إميل برهييه في هذا الموضوع نفسه: «لقد اخترت مثال الانتحار لأن بلوتارك احتفظ لنا برأي كريسبوس فيه؛ فمن السهل علينا أن نرى أنه يمتد إلى جميع العمليات والوظائف، وهو مقياس ما ينبغي أن يعمل ولا يعمل في هذه الأمور، وأنه يفرض كقاعدة عامة تطبق على العاقل والأحمق معاً. وهذا المقياس هو المطابقة والاتفاق مع الطبيعة على نحو ما نعرفها بوصفها الحاجات الأساسية. . . والحكيم وحده في طريق تجربته مع أشياء الطبيعة ـ هو الذي يستطيع أن يعطينا قواعد مماثلة، ويستطيع فرضها على الأحمق. ولا تقلّ عن ذلك حقيقة أن الأحمق يستطيع العيش وفقاً لهذه القاعدة. . »[٦٦].

خلاصة ذلك كله أن الانتحار هو نفسه دليل على أن الإنسان حر، ففي

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٦٦) Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 233.

استطاعته أن ينهى حياته بإرادته في أي وقت، ومن هذه الزاوية ـ زاوية الحرية ـ كان اهتمام كريسبوس بمشكلة الانتحار!

٣ ـ القدر . . . والحرية

يتفق كريسبوس مع الاتجاه الرواقي العام في حتمية الطبيعة، ومن هنا كان تصوره للقدر مسايراً للفهم الرواقي لظواهر الطبيعة وما فيها من وحدة وترابط وشمول للعلّية بين الظواهر كلها. . الخ، وهو ما يجعل من المستحيل وجود مصادفة أو اتفاق، فكل شيء مرتبط بكل شيء آخر. وما من شيء إلا وله علة، وتسير سلسلة العلل والمعلولات حتى تنتهي إلى علّة العلل وهي الله. ومعني ذلك أنه لا يحدث شيء إلا ما كان قد حدث في الماضي، ولا ظاهرة إلا وهي تحمل علتها بحيث تكون معلولاً لغيرها. ومن هنا جاء إيمانه بالتنجيم والعرافة ومسارات الكواكب والنجوم وارتباطها بالأحداث: أكان يمكن أن تصدق نبوءات العرافين والمنجمين لو لم يكن القدر هو الذي يمسك كل شيء بقبضته الحديدية؟! وإلى هذا الحد كان كريسبوس يردد المفاهيم والتصورات الرواقية عن الكون وما فيه من حتمية شاملة، لكنه سرعان ما شعر بأن الاكتفاء بهذه المفاهيم وحدها سوف يجعله يواجه مشكله لا حل لها، وهي المسؤولية الأخلاقية التي كانت موضع اهتمامه الرئيسي: فإذا كان كل شيء حتمياً ومقدراً سلفاً: فكيف يكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله؟! وكيف يكون هناك إنسان فاضل يسلك السلوك القويم الذي يثاب عليه، وإنسان شرير يسلك السلوك السيئ أو الرذل الذي يجعلنا نلومه عليه، بل ربما نعاقبه عليه؟! وهل يمكن للثعبان أو العقرب أن يلام أو يعاقب إذا قتل بسمّه إنساناً ما. .؟! وهل نلوم النار لأنها تحرق؟! تلك أمثلة للسلوك الحتمي الناتج من غريزة أو ضرورة طبيعية، وهي كلها تبعد عن مجال الأخلاق والمسؤولية، ومن ثم تختلف اختلافاً جذرياً عن السلوك البشري الحر.

وهكذا نستطيع أن نقول إن الإنسان مختلف عن الحيوان والجماد لوجود العقل ـ عنده ـ ملَكة الاختيار التي تمكّنه من أن يختار بين بدائل، وبالتالي يكون في استطاعته أن يسلك سلوكاً آخر غير الكذب، والسرقة، والقتل، والإضرار بالغير . . . الخ. فيجعلنا نثيبه بدلاً من أن نعاقبه، والسبب أنه حر ومن ثم لديه القدرة على الاختيار بحيث يختار هذا السلوك ويبعد عن السلوك الآخر. وهكذا استطاع كريسبوس التوفيق بين الفكرة الرواقية عن حتمية الطبيعة وفكرته هو الخاصة عن حرية الإنسان، ومن ثم استطاع أن ينقذ المسؤولية البشرية والأخلاق، وربما كان من أهم العوامل التي ساعدته في عملية الإنقاذ هذه: فكرته عن العلّية.

٤ ـ نوعان من العلل

من العوامل الأساسية التي مكّنت كريسبوس من التوفيق بين حتمية الظواهر الطبيعية والحرية الإنسانية، فكرته عن العلّية، فهو يرى أن هناك نوعين من العلل، **الأول** هو: «العلل القريبة أو المساعدة»، **والثاني** هو: «العلل الأساسية أو الكاملة»، على حد تعبيره. وعلى الرغم من غموض فكرته عن هذين النوعين وصعوبة تفسير ما كان يقصده منهما، فإننا نستطيع أن نقدم تفسيراً معقولاً لـ رست، وهو تفسير نوافقه عليه:

أمّا العلل القريبة أو المباشرة، فهي العلل الخارجية: «فليس ثمة شك في أن كريسبوس كان في ذهنه العلل الخارجية في معظم الحالات التي يذكر فيها العلل القريبة المباشرة والمساعدة.أمّا النوع الثاني من العلل (وهو العلل الرئيسية الكاملة)، فإننا نعتقد أنه كان يعنى به العلل الداخلية. . .»[٦٧].

ففي حالة السلوك البشري لا يمكن للشخص أن يفعل دون مثير حسي: والمثيرات الحسية هي وحدها العلل القريبة والمساعدة. وهو يذهب إلى أنه على الرغم من أن العلل القريبة والمساعدة لا يمكن أن تنسب إلينا، ، فإنه لا يمكن أن ينتج من ذلك أن الدافع إلى الفعل لا يمكن أن ينسب إلينا ولا يمكن لهذه النتيجة أن تنتج دونها، ودون العلل الداخلية. وإذا أردنا مثالاً ملموساً قلنا إن هطول المطر علة قريبة ومباشرة لأحمل المظلة التي تقي ثيابي من البلل، لكن لا بد من وجود علة داخلية عندي هي رغبتي في حماية ثيابي. وقل مثل ذلك في تفسير أي لون من ألوان السلوك البشري.

وهكذا يكون في استطاعتنا أن نوفق بين الحرية البشرية وحتمية الظواهر الطبيعية؛ فسقوط المطر يخضع لقوانين حتمية لكنها لا تمنع من وجود حريتي في التصرف إزاء هذه الظاهرة أو تلك، فليس هناك ما يحتم عليّ أن أحمل المظلة، فانا الذي اخترت ذلك لكي أحمي ثيابي وجسمي من البلل.

ومهما يكن من تفسير لنوعي العلل، فلا شك أن كريسبوس كان على يقين بأن النظرية التي تقول إن جميع الأحداث ضرورية ولها مضامين وآثار مدمرة على الفعل البشرى، وإنه إذا كانت هناك حتمية في الطبيعة فينبغي ألاّ تمتد لتنسحب على مجال الفعل البشري، وإلا انهارت المسؤولية الأخلاقية التي هي عماد الأخلاق

(٦٧) Rist, ed., Ibid., pp. 214-215.

عند كريسبوس بقدر ما هي عماد السلوك القانوني والأخلاقي معاً. ومن هنا بقيت مساحة للحرية البشرية وسط الحتمية الطبيعية.

٥ ـ ما يُنسب إلينا

هناك فكرة أخيرة نود أن نعرض لها سريعاً، وهي فكرة تكررت وترددت كثيراً في الفلسفة الرواقية، وسوف نراها مرة أخرى عند أبيكتيتوس في القسم التالي. وهذه الفكرة هي قسمة الأشياء إلى نوعين «أشياء يمكن أن تُنسب إلينا»، «وأشياء لا يمكن أن تُنسب إلينا»، وأحياناً تقال بطريقة أخرى هي أن الله خلق نوعين من الأشياء في العالم: «أشياء في قدرتنا واستطاعتنا» و«أشياء لا هي في قدرتنا ولا في استطاعتنا». والواقع أن مثل هذه القسمة تعني في الحال أن هناك أشياء حتمية وظواهر جبرية، وهناك أشياء لا هي حتمية ولا جبرية. **الأولى** هي ظواهر الطبيعة: سقوط المطر، وهبوب الرياح، وفيضان النهر... الخ، و**الثانية** هي أنواع السلوك البشري المختلفة.

وإذا كانت هذه التفرقة بين نوعي الأشياء أرسطية الأصل، فإن معناها في الفلسفة الرواقية عموماً ـ وعند كريسبوس خصوصاً ـ ليس كذلك؛ إذ يذهب كريسبوس إلى أن مدار الحرية هو أساساً هذه التفرقة بين ما يمكن أن ينسب إلينا (أو ما هو في قدرتنا واستطاعتنا) وما لا يمكن أن ينسب إلينا ـ وهي قريبة الشبه مما ذكرناه منذ قليل عن العلل الخارجية (مثل سقوط المطر)، فهي أشياء وظواهر لا يمكن أن تنسب إلينا ـ والعلل الداخلية (حمل المظلة) هي أمور يمكن أن تنسب إلينا. وقُل مثل ذلك في مجال الفضيلة والرذيلة، فهما من سلوكنا وتصرفاتنا وأفعالنا، فالأشياء التي يمكن أن تنسب إلينا هي تلك الأشياء التي نحن قادرون على فعل أضدادها، فالسرقة تنسب إلينا لأننا قادرون على الأمانة. وعلى هذا النحو تكون الفضائل والرذائل ضروباً من السلوك البشري الحر، نحن قادرون على القيام بها، فنحن قادرون على فعل هذا السلوك الفاضل (الأمانة والصدق والشجاعة والتعاون.. الخ)، أو ارتكاب الرذائل المضادة. وتظهر في كل حالة عمليات الثناء أو اللوم، القدح أو المدح، والتشجيع أو الإحباط، والثواب والعقاب.. الخ، حسب نوع السلوك: «وهكذا نجد أنه لا يمكن أن تنسب إلينا كل ألوان السلوك والأفعال، وإنما هي تنسب فقط إلى أولئك الذين هم أشرار فحسب.. لكن من الخُلف أن ننكر أن الفضيلة والرذيلة يمكن أن تنسبا إلينا، أو أن الثواب والعقاب، والثناء والهجاء، والمدح والقدح.. الخ، يمكن أن تنسب إلينا». وهكذا نخلص إلى الدعوة التي تقول، وبقوة شديدة، إن الفضيلة والرذيلة هما من بين الأشياء

التي يمكن أن تنسب إلينا لأنهما ألوان من السلوك نختارها بمحض إرادتنا وبكامل حريتنا، لا جبر فيها ولا إلزام.

فمثلاً عندما تنسب إلى فلان سلوكاً رذلاً، كالسرقة أو الكذب مثلاً، وأيضاً عندما تنسب إلى علان سلوكاً فاضلاً، كالأمانة أو الصدق أو الشجاعة. . . الخ، فإنك في الحال تقول إنهما أحرار في سلوكهما، وإنه كان من الممكن لهما أن يفعلا العكس(٦٨).

علينا الآن أن ننتقل إلى فيلسوف رواقي آخر كان نصيراً واضحاً لحرية الإرادة وللتحرر من العبودية هو **أبيكتيتوس**.

الرواقية المتأخرة
أبيكتيتوس نموذجاً
(٥٠ ـ ١٣٠)

ننتقل الآن إلى نموذج آخر من الرواقية المتأخرة وهو أبيكتيتوس، الذي كان موضوع الحرية شغله الشاغل. يقول د. عثمان أمين: «الفكرة التي تسود فلسفة أبيكتيتوس هي فكرة الحرية التي كان أبيكتيتوس يراها أجلَّ الخيرات وأوفر النِعَم التي نصيبها في هذه الدنيا. . .»(٦٩) لكننا ـ قبل أن نخوض في موضوع الحرية عنده ـ نسوق كلمة موجزة عن حياته ومؤلفاته، في محاولة للتعريف به قبل أن نتعرف إلى فلسفته ومساهماته في موضوع الحرية على وجه التحديد.

أولاً: حياته ومؤلفاته

١ ـ حياته

لا نعرف من حياته إلا النزر اليسير، منها أن أبيكتيتوس (٥٠ ـ ١٣٠)، وهو أعظم معلمي الرواقية تأثيراً في الفلسفات التالية، كما يرى بعض الباحثين(٧٠).

(٦٨) Stough, «Stoic Determinism and Moral Responsibility: An Essay in the Stoics,» p. 205.

(٦٩) أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ٢٥٧.

(٧٠) Philip P. Hallie, «Epictetus,» in: *The Encyclopedia of Philosophy*, editor in chief Paul Edwards, 8 vols. (New York: Macmillan, [1967]), vol. 3, p. 1.

ولد في هيرابوليس (Herapolis)، وهي مدينة من أعمال فرجيا (Phrygia) بآسيا الصغرى، وأنه توفي منفياً بعيداً عن روما في مدينة نيكوبوليس (Nicopolis) جنوب غرب اليونان. وقد ولد لأُم كانت هي نفسها أَمَةً (جارية)، كما أنه هو نفسه ظل عبداً عدة سنوات، ثم أُعتق بعد موت نيرون عام ٦٨ بقليل، ومن هنا اشتق اسم أبيكتيتوس ـ ومعناه العبد باليونانية ـ ومنذ ذلك الحين أُطْلِقَ عليه هذا اللّقب. وكان سيده هو إبافروديتس (Epaphroditus) الذي كان ذا حظوة رفيعة عند نيرون (فالبعض يقول إنه كان كاتم أسرار نيرون أو سكرتيره الخاص، والبعض يقول إنه كان وزيراً من وزرائه، والبعض الثالث يرى أنه كان من أخلص خلصائه أو أنه كان عبداً عنده، ثم أعتقه). ويروي المؤرخون أن سيده هذا كان رجلاً فظاً قاسياً لا رحمة في قلبه، يقول رسل: «لقد كان أبيكتيتوس أعرج، وقد قيل أن عرجه جاء نتيجة لعقاب شديد نزل به من سيده أيام عبوديته[٧١]»، ويستدلون على ذلك بتلك القصة الغريبة التي تفسر «عرج» الفيلسوف، فيقولون إن هذا السيد أراد أن يلهو ذات مرة فأتى بآلة من آلات التعذيب ووضع فيها ساق الفيلسوف وأخذ يلويها شيئاً فشيئاً، فقال له أبيكتيتوس: «سوف تكسر ساقي!»، لكن السيد الفظ القاسي استمر في ليّها حتى انكسرت ساق أبيكتيتوس بالفعل، فلم يزد الفيلسوف سوى أن قال.. «ألم أقل لك أنك سوف تكسرها!». غير أن سويدس ينكر هذه القصة أو يتشكك كثيراً، على الأقل في صحتها كتفسير لعاهة الفيلسوف التي يردها هو إلى داء المفاصل (وهو مرض كان يلازمه حتى سبّب له عاهة العرج). ويبدو أن سويدس كان على حق في تشككه في هذه القصة للأسباب الآتية:

أ ـ مهما كان من صبر أبيكتيتوس وجَلَده، فإنه يصعب جداً أن يتحمل إنسان هذا اللهو السخيف مكتفياً بتحذير سيده في البداية من أنه «سيكسر ساقه» ثم مكتفياً في النهاية بالتصديق على ذلك بقوله: «ألم أقل لك أنك سوف تكسرها!».

ب ـ الأمر الثاني مأخوذ من تاريخ حياة الفيلسوف نفسه، إذ يذهب المؤرخون إلى أنه ما إن وصل أبيكتيتوس إلى روما عبداً عند إبافروديتس حتى أرسله الأخير إلى أعظم معلم للرواقية في عصره وهو ميوزينوس روفوس (Musonius Rufus)، ليتعلم الحكمة على يديه. فلا يمكن إذن أن يكون هذا السيد وقحاً يستحق الذي يبديه له أبيكتيتوس في كتاباته ـ من الكراهية والاحتقار ـ

(٧١) رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج ١، ص ٤١٣ - ٤١٤.

والأقرب إلى المعقول أن فيلسوفنا كره سيده لأنه كان يكره العبودية بصفة عامة، فقد ظل طوال حياته يعشق الحرية ويدافع عنها.

ج ـ الأمر الثالث والأخير أن هذا السيد «القاسي الفظ» أعتق عبده أبيكتيتوس بعد وفاة نيرون بقليل لتكسب الفلسفة علماً من أعظم فلاسفة الرواقية، ثم ليقوم بافتتاح مدرسة جديدة في ابيروس (Epirus) (منفاه) بعد أن نفاه إليها الإمبراطور دوميتيان (Domitian) عام ٨٩ أو ٩٦[٧٢].

ولقد التف حوله في هذه المدرسة جمع غفير من الطلاب، كما كان يدرس فيها أساتذة آخرون قاموا بتدريس المنطق، والطبيعيات وأخلاقيات المذهب الرواقي. وعندما تقدمت به السن تزوج لكي يربي طفلاً، كان والداه من أصدقائه[٧٣]. لكنه بصفة عامة كان فيلسوفاً زاهداً يعيش عيشة الكفاف رغم أنه أثر بفلسفته تأثيراً واسع النطاق، فيما بعد، في كل من الفكر الوثني والفكر المسيحي على حد سواء[٧٤]. وهناك عبارة ساخرة حفظها لنا المؤرخون تختصر في كلمات قليلة حياته بأكملها وهي: «أنا ـ أبيكتيتوس ـ كُنت عبداً أعرج فقيراً مثل أروس، عزيزاً عند الخالدين»[٧٥].

٢ ـ مؤلفاته

يكاد يجمع المؤرخون على أن أبيكتيتوس ـ الذي اتخذ من سقراط مثلاً أعلى ـ كان مثله لم يكتب شيئاً، لكن تلاميذه دوّنوا محادثاته التي بقي لنا منها عدد لا بأس فيه؛ فالآراء الفلسفية التي سوف نعرض لها لم يدوّنها أبيكتيتوس بنفسه، بل تولى تلميذه المخلص أريانوس (Arrianus)[٧٦] هذه المهمة، ذلك لأنه أراد أن يحفظ

---

(٧٢) الإمبراطور دوميتيان (٥١ - ٩٦ م) إمبراطور روما (٨١ - ٩٦ م)، حكم الإمبراطورية حكماً اتسم بالقسوة، ثُم اغتياله في مؤامرة دُبرت له بالاتفاق مع زوجته..

(٧٣) عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الفلسفية** (بيروت: دار ابن زيدون؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.]). أمّا د. عثمان أمين فيقول «عاش أبيكتيتوس عيشة البساطة وحيداً من غير أُسرة، إلى أن وجد يوماً طفلاً متروكاً، وأراد أن يعوله فاستخدم امرأة فقيرة للعناية بالطفل»، انظر: عثمان أمين، **الفلسفة الرواقية** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩)، ص ٢٥٤.

(٧٤) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري وعبد الرشيد الصادق؛ راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية زكي نجيب محمود (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ٢٢.

(٧٥) **معجم الفلاسفة**، إعداد جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ص ١٤.

(٧٦) اسمه بالكامل فلافيوس أريانوس (Flavius Arrianus)، وهو مؤرخ يوناني في القرن الثاني كان حاكماً على كبدوكيه (Cappadocia)، ألّف كتاباً عن حياة الإسكندر الأكبر، وكتاباً آخر بعنوان **وصف الهند**.

للأجيال ذكرى الأستاذ، فنشر بعد وفاته بقليل كتاباً سمّاه: **محادثات أبيكتيتوس** جمع فيها طرفاً من أقوال الأستاذ كما قيدها عند سماعها. ونشر الكتاب في ثمانية أبواب لم يبق منها إلا الأبواب الأربعة الأولى من الكتاب[٧٧]، كما كتب أريانوس كتاباً عن **حياة أبيكتيتوس وموته**، ولكن الكتاب فُقد كله، ونشر التلميذ كتاباً ثالثاً اسمه **المختصر** أو **المحصل**[٧٨] أجمل فيه فلسفة الأستاذ العلمية إجمالاً محكماً، لكنه لا يغني عن قراءة **المحادثات** حتى نعرف شخصية الفيلسوف وسمو تعاليمه[٧٩]. ثم هناك بالإضافة إلى ذلك كله **الشذرات** (Fragments) التي جمعها أريانوس وقال عنها «هذه الشذرات جمعها أريانوس تلميذ أبيكتيتوس من مناقشات حول موضوع واحد..»[٨٠] وفيها أيضاً بعض الرسائل القصيرة التي كتبها أريانوس، وأيضاً بعض الأقوال التي ذكرها روفوس من أقوال أبيكتيتوس عن «الصداقة» وأقوال أخرى عن «الفضيلة» وعن ذكريات أبيكتيتوس وفي الثناء على أغريبنوس (Agrippinus)... الخ[٨١].

ثانياً: حرية الإرادة

سبق أن ذكرنا أن الحرية كانت شغل أبيكتيتوس الشاغل طوال حياته، ونحن هنا لا نقصد الحرية بمعنى خاص، بل الحرية بكل أنواعها: السياسية، والفلسفية، وحرية الإرادة أو حرية الاختيار.. الخ. وكثيراً ما يكرر الحديث في الموضوع نفسه مراراً لكي يؤكد رأيه عند مستمعيه. ولنبدأ بالإرادة الحرة التي يركز عليها في كثير من أحاديثه.

---

(٧٧) نشرها مع مقدمة ويتني ج. أوتس (Whitney J. Oates)، أستاذ الكلاسيكيات بجامعة برنستون في كتاب بعنوان: **فلاسفة الأبيقورية والرواقية: الكتابات المتبقية كاملة**، ونشرتها المكتبة الحديثة بنيويورك، وسوف نعتمد على طبعة عام ١٩٥٧. انظر: *The Stoic and Epicurean Philosophers; the Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*.

وقد قام بترجمة **محادثات** أبيكتيتوس. ب. إ. ماثيسون (P. E. Matheson).. الخ. من ص ٢٢٣ ـ ٤٥٧، ويعقبها **الشذرات** التي جمعها أريانوس أيضاً من ص ٤٥٨ ـ ٤٦٧، وتنتهي الترجمة بـ **مجمل أو مختصر أبيكتيتوس** *(The Manual of Epictetus)*، من ص ٤٦٨ ـ ٤٨٤.

(٧٨) وسوف نشير إليه طوال هذا البحث باسم **المجمل** *(The Manual)* وهو في الترجمة الإنكليزية التي أشرنا إليها في الهامش السابق من ص ٤٦٨ ـ ٤٨٤.

(٧٩) أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٨٠) *The Stoic and Epicurean Philosophers; the Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, p. 458.

(٨١) انظر في ست وثلاثين شذرة مترجمة إلى الإنكليزية في: المصدر نفسه.

ينبهنا أبيكتيتوس في الشذرة الأولى من الشذرات التي جمعها أريانوس إلى أن الموضوع الأساسي في الفلسفة هو دراسة الإنسان، وليس الطبيعة، فليست غاية الفلسفة عند أبيكتيتوس هي البحث عن العلل الأولى، بل غايتها إصلاح الأخلاق وتزكية الأرواح التي هي في نظره قبس من نور الله[٨٢].

وأهم ما نود معرفته ودراسته في الإنسان هو إرادته: يقول «ما الذي يهمنا في دراسة العالم؟ ماذا يعنينا إذا ما كان هذا العالم يتألف من ذرات أو من أجزاء لا متناهية أو من نار أو تراب؟! ألا يكفي أن نعرف الطبيعة الحقيقية للخير والشر؟ والحدود التي يمكن أن تصل إليها الإرادة؟ وما يمكن أن تناله وما ينبغي لها أن تتجنبه؟ وأيضاً دوافع السلوك وما يعترضه؟ وأن نجعل من هذه المعرفة قواعد تحكم حياتنا؟ وأن نستبعد تلك الأشياء التي تجاوز قدرتنا؟!قد يقال إن الذهن البشري لا يستطيع فهمها أو إدراكها حتى لو قال قائل إننا نستطيع أن ندركها: فما الفائدة التي نجنيها من وراء إدراكنا لها..؟! ألا ينبغي أن نقول إن أولئك الذين يذهبون إلى أن هذه الأشياء ضرورية للفيلسوف يرهقون أنفسهم بغير طائل، ألن يكون الأمر المكتوب على معبد دلفي في هذه الحالة: «إعرف نفسك».. بغير قيمة..؟»[٨٣].

نتبّين من ذلك أمرين في غاية الوضوح: الأول أن الطبيعة المادية ودراسة تكوينها ليست في رأي أبيكتيتوس هي الموضوع الذي له أولوية البحث أو الجدير بأن يتجه إليه ذهن الفيلسوف. والأمر الثاني أن الإنسان هو، بالأحرى، هذا الموضوع المهم من ناحية، كما أن إرادته، أو ما يستطيع أن يفعله بصفة خاصة هو الموضوع الأكثر أهمية من ناحية أخرى، ولذلك كانت هذه الموضوعات، كما نبهنا سقراط، هي الجديرة بأن نركز عليها انتباهنا ودراستنا، وذلك لأن الحياة، كما قال سقراط أيضاً، «التي لا يتم فحصها غير جديرة بأن يحياها الإنسان»[٨٤].

وإذا كان ينبغي أن نبدأ بمعرفة أنفسنا وقدرتنا وقوانا، فإن أول شيء يجب أن نعرفه هو أن «الله قسّم الأشياء إلى نوعين، النوع الأول هو الأشياء التي وضعها في قدرتنا وتحت سيطرتنا، والنوع الثاني هو الأشياء التي لا سيطرة لنا

---

(٨٢) أمين، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٨٣) *Epictetus, Fragments, I*, by Whitney J. Oates, p. 458.

وقارن النصوص المترجمة في نهاية هذا الفصل.

(٨٤) انظر النص في نهاية هذا الفصل.

عليها. ولقد وضع تحت سيطرتنا الأشياء النبيلة والرفيعة. . القدرة على التعامل مع انطباعاتنا، وهذه القدرة إذا مارسناها بشكل جيد هي الحرية، والسلام، والشجاعة، والصمود، كما أنها أيضاً: العدالة، والقانون، وضبط النفس، وجميع الفضائل.»[٨٥].

علينا إذن أن نعلم منذ البداية أن الإرادة حرة، نعم! لكن حرية الإرادة لا تعني القدرة على كل شيء، وإنما يوجد مجال تمارس فيه الإرادة حريتها، وهو المجال الروحي والأخلاقي، أو هو بمعنى أدق مجال الفعل البشري ـ ومن هنا أعني من مجال حرية الإرادة والفعل تنبع المسؤولية الأخلاقية كما سنرى بعد قليل ـ ثم هناك مجال آخر يجاوز إرادتنا وينبغي ألاّ نقول إن الإرادة هنا «مقيدة» أو «مجبرة» لأنك لم تستطع أن تقوم بهذا الفعل، كأن تسير مثلاً فوق الماء، أو تدفع هذا الجدار بيدك لتهدمه، أو أن تطير في الهواء. . الخ. فإذا لم تستطع أن تفعل فعلاً من هذه الأفعال فلا يمكن أن يقال إنك «مقيد «أو «مجبر». . بل لا بد أن تقول إن هذه الأفعال تخرج من دائرة الفعل البشري، فهي تجاوز القدرة البشرية. ومن هنا «فإنه ينبغي عليك أن تريد ما يريده الله، وأن تأخذ بقسمة الأشياء التي وضعها، وأن تتمسك بقوة بكل ما يقع في دائرة قدرتنا، وأن نترك ما ليس في قدرتنا من نظام العالم. . »[٨٦].

ويعود أبيكتيتوس في كتابه **المجمل** ليشدد على أهمية هذه التفرقة التي يعتبرها بعض الباحثين عمدة الحرية الإنسانية[٨٧]، وهي التفرقة التي رأينا من قبل عند كريسبوس تحت أسماء: **ما ينسب إلينا، وما لا يمكن أن ينسب إلينا، والعلل الخارجية والعلل الداخلية.**

فيقول: من «بين جميع الأشياء الموجودة هناك بعض منها في قدرتنا، وبعضها الآخر ليس في قدرتنا: فمن النوع الأول الفكر، والدوافع وإرادة الحصول على كذا، وإرادة أن تتجنب كيت، باختصار كل شيء يقع في نطاق الفعل البشري. أمّا الأشياء التي لا تكون في قدرتنا فتشمل الجسم، والملكية الخاصة، وسمعتنا، ومناصبنا، وباختصار كل شيء لا يدخل في أفعالنا، والأمور

---

(٨٥) العبارة وردت في «محاورة الدفاع» لأفلاطون ٣٨ - أ، وقد استشهد بها أبيكتيتوس في الكتاب الأول، الفصل السادس والعشرون، وعنوانه «ما هو قانون الحياة؟» ص ٢٧٠ من المصدر نفسه.

Epictatus, Fragmenets, IV, p. 459.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٩. انظر أيضاً: النصوص المترجمة في نهاية هذا الفصل.

(٨٧) أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ٢٥٩.

التي تدخل في قدرتنا هي بطبيعتها حرة طليقة لا يعوقها عائق. . . تذكر، إذن، إنك إذا ما تخيلت أن ما هو بطبيعته عبد ذليل هو حر وإذا ما تخيلت ذلك، فإنك سوف تحزن وتتفجع وربما لُمت الآلهة والناس. لكن لو أنك اعتقدت أن ما هو لك ينتمي إليك وحدك، وأن ما هو للآخرين فهو ينتمي إليهم وحدهم، فلن يستطيع أحد أن يرغمك على شيء، أو يضع أمامك العراقيل، وفي هذه الحالة لن تلوم أحداً، ولن تتهم أحداً، ولن تفعل شيئاً ضد إرادتك، ولن يستطيع أحد أن يؤذيك، ولن يكون لك أعداء، ولن يمسَّك أذى!»(٨٨).

ثالثاً: حرية الفعل البشري

الإنسان، إذن، حر الإرادة ولا يمكن أن يكون مقيداً أو مجبراً، فما دام قد فهم جيداً قسمة الأشياء السالفة الذكر، فسوف ينتهي إلى أن «المنطقة الحرة» عند الإنسان هي حقاً منطقة أفعاله التي تُجَسّد إرادته، أو أنه صاحب الإرادة التي تتحقق عن طريق الفعل.

ولقد خصص فيلسوفنا فصلاً كاملاً «عن الحرية» ـ هو الفصل الأول من الكتاب الرابع ـ وقد جعل عنوانه «عن الحرية»، وهو يبدأه بهذه العبارة الجامعة: «الإنسان حر. وهو ذلك الذي يعيش كما يريد، وهو ذلك الذي يقف في مواجهة القهر والعقبات والعنف، وهو مَنْ كانت دوافعه طليقة غير مقيدة، وهو منْ ينال ما يريد، ويتجنب ما يريد أن يتجنبه. .»(٨٩). هل هذه كلمات فيلسوف يؤمن بالجبر ويعتقد أن أفعال البشر حتمية؟! أنحن أمام مفكر جبري يصف أفعال الإنسان بأنها ليست له بل تخضع لظروف قاهرة تفوق طاقته؟

إننا إذا ما درسنا مؤلفات أبيكتيتوس دراسة جيدة لا نجد فيها عبارة واحدة تفيد أن الإنسان مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة تسري عليه قوانينها الحتمية، فليس له من أمره شيء وكأنه ريشة في مهب الريح!. ولم يقل أبيكتيتوس ما يسميه البعض «قانون الطبيعة الضروري الذي يحكم سير الوجود، ولا يمكن لأحد أن يخرقه. .»(٩٠) بل قال ـ على العكس ـ بحرّية الفعل البشري، كما قال إن حرية النفس تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء: «وتساءل مَنْ ذا الذي

---

(٨٨) *The Manuel of Epictetus*, p. 268.

(٨٩) *The Dicourses of Epictetus*, book 4, chap. 1, p. 406.

(٩٠) مراد، **الحرية في الفلسفة اليونانية**، ص ١٠٩.

يستطيع أن يتغلب على إرادتنا نفسها. .؟» بل ذهب الفيلسوف أكثر من ذلك إلى أن حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه، فالله الذي منحنا الحرية محال أن يسلبنا إياها. والمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية. وإذن ففي الحرية يجد الإنسان مستنده الذي يطمئن إليه.

باختصار، إن أبيكتيتوس يقول بعد ذلك كله: «لو كنا واهمين حين نصدق كلام أساتذتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا، وأنه لا شيء غيرها يهمنا، إذن لكنتُ أول المرحبين بهذا الوهم»(٩١). وفي الفصل الثاني عشر، وعنوانه «عن الرضا» (On Contentment) من الكتاب الأول من **أحاديث أبيكتيتوس**، يعود إلى مناقشة الحرية التي لا يمل مطلقاً الحديث عنها، لكنه يبدأ الفصل بالحديث عن وجود الآلهة، لأنه سينتهي إلى أن الحرية البشرية تتفق تماماً مع العناية الإلهية «فالله، القادر على كل شيء، هو الذي نسَّق الأشياء ورتبَّها وجعلها تتفق مع إرادتنا الخيِّرة لأنه هو نفسه خيّر». يقول: «أما فيما يتعلق بوجود الآلهة فهناك مَنْ يرى أن ما هو إلهي لا وجود له. وهناك رأي آخر يرى أنها موجودة لكنها محايدة وغير فعالة، ولا علم لها بشيء، وآخرون يرون أن الله موجود لكنه ليس عليماً بكل شيء، وإنما بالأشياء العظيمة وحدها، والأشياء في السماء فهو لا يهتم بالصغائر أو الأمور التافهة لكنه لا يعلم شيئاً على الأرض. وهناك فريق رابع يرى أن الله يعلم أيضاً الأشياء الأرضية، والأفعال البشرية، لكن بطريقة عامة فحسب دون أن يهتم بالأفراد(٩٢). . وهناك فريق خامس ينتمي إليه أودسيوس، وينتمي إليه أيضاً سقراط، الذي قال: «ما من حركة من حركاتي تخفى عليك»(٩٣).

وقبل أي شيء آخر علينا أن نفحص هذه الآراء لأنه ما لم تكن هناك آلهة فكيف يمكن لي أن أتبعها أو أقول إنها الغاية التي يسعى الإنسان للوصول إليها؟ ثم كيف يمكن لي أن أكون حراً. .؟ ذلك لأن الإنسان الحر هو ذلك الذي تحدث جميع الأشياء وفقاً لإرادته. وهو مَنْ لا يعوقه عائق.

«ماذا، إذن؟ أتكون الحرية هي نفسها الجنون؟ حاشا لله! فلا شيء مشترك بين الحرية والجنون!.

---

(٩١) أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ٢٥٩، و *The Dicourses of Epictetus*, book 1, p. 232.

(٩٢) رأي أرسطو الذى يقول: «إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات»، وهي الفكرة التي كفَّرَ الإمام الغزالي كل مَن يقول بها!.

(٩٣) هذه العبارة ذكرها هوميروس في الإلياذة (الكتاب العاشر، ص ٢٧٩)، وقد جاءت على لسان أدوسيوس وهو يتضرع إلى الآلهة في أثينا لكي تقف إلى جانبه كما تفعل دائماً في جميع الأزمات.

«لكنك تقول: أنا أريد أن تحدث الأشياء وفقاً لما أراه خيراً. . أياً ما كان. . أليس ذلك ضرباً من الجنون، ألا تعلم أن الحرية شيء نبيل وجدير بالاحترام والتقدير. .؟

«مع أنك حين تريد لأفكارك العفوية أن تتحقق فليس ذلك شيئاً نبيلاً وإنما هو شيء مخجل. .

«أنظر مثلا إلى قواعد النحو كيف يمكن أن نسلك بإزائها؟

«أفي استطاعتي أن أكتب اسم «ديون. . (Dion)» كما أشاء؟ كلا بالطبع! فقد تعلمت أن أسير على الطريقة السليمة في الكتابة. وماذا بشأن الموسيقى؟ الشيء نفسه. وهكذا بصفة عامة في كل ضروب الفن والعلم. وإلا ما كان للعلم قيمة، إذا كان كل شيء سوف يتطابق بذاته مع إرادة كل إنسان.

«أتقول إذن إنه في هذا المجال وحده ـ الذي هو أعظم المجالات جمعاً وأشدها خطراً ـ ألا وهو مجال الحرية، يُسمح لي فيه أن أطلق العنان لرغباتي العابرة. .؟ مستحيل! فالتربية تعلمني أن أشكِّل إرادتي لتتفق مع سير الأحداث. فكيف تقع الأحداث؟ أنها تحدث على نحو ما نسَّقها وقدَّرها منظِّم الأحداث (الله)، لقد قدر أن يكون الصيف والشتاء مواسم الثمار والعقم، كما قدر الفضيلة والرذيلة، وكل تلك الأضداد لكي يتحقق انسجام الكون، وأعطى لكل واحد منا جسداً، وأعضاء لهذا الجسد، وَمَلَكات ليرتبط الناس بعضهم ببعض»[٩٤].

معنى ذلك أن أبيكتيتوس يعود مراراً إلى تأكيد حرية الفعل البشري بشرط أن يفهم فهماً سليماً بحيث تمارس الحرية في مجالها الخاص ولا تتجاوزه، وأن يضع الإنسان في ذهنه أن القدرة الإلهية نظمت الكون تنظيماً جيداً وليس في قدرة الإنسان تغيير نظامه، بل لا بد ـ على العكس ـ من الخضوع لهذا النظام واحترامه. أليس غريباً أن يحترم النظام والقواعد التي يضعها هو نفسه ولا يعتبرها قيوداً على حريته ـ كما هي الحال في قواعد النحو والموسيقى وغيرهما ولا يعتبر احترام نظامهما أو قواعده قيوداً على حريته ـ لكنه يعتبر نظام الظواهر الكونية قيداً على حريته؟! ثم هل ظواهر العالم وأحداثه تُعّد ميداناً للفعل البشري يمكن أن يعبث به كما يحلو له؟! ثم هل حرية الفعل البشري تعني إطلاق العنان لرغبات الإنسان وشهواته تعربد كما تشاء؟! أليس ذلك هو الفوضى والعبث بل هو أقرب إلى الجنون؟! ألن نقول في هذه الحالة إن الحرية هي ضرب من الجنون، إن لم تكن مثالاً

(٩٤) *The Dicourses of Epictetus*, book 1, chap. 12, pp. 247 - 248.

على العته والسفه؟! والواقع أننا كثيراً ما يغيب عن بالنا أن ميدان الفعل البشري هو ميدان «السلوك الأخلاقي». وحرية الإرادة هي حرية الاختيار بين الفضيلة والرذيلة، أو قُل إنها الحرية في اختيار السلوك الفاضل والبعد عن السلوك الرذل (القبيح)، فالسلوك الفاضل هو السلوك القيّم فعلاً: لأن أشياء العالم الخارجية لا قيمة لها أو هي، حسب تعبير أبيكتيتوس، «محايدة» أو متساوية القيمة، أعني أنها ليست خيراً ولا شراً، إنما الخير والشر في إرادتنا فحسب. وهو يتساءل:

- «أين يكمن الخير؟»

- ويجيب:

«في إرادة الإنسان»

- «وأين يكمن الشر. . ؟»

- «في إرادتنا». .

- «وأين توجد الأشياء المحايدة؟»

- «توجد خارج سيطرة الإرادة»[٩٥].

وكأن أبيكتيتوس بذلك قد سبق الفكرة الحديثة التي تقول إن هناك ثلاثة مصطلحات في فلسفة الأخلاق على النحو التالي:

- ما هو أخلاقي (Moral) عندما أصف سلوك إنسان ما بالأمانة، أو الصدق أو الوفاء، بأنه سلوك أخلاقي.

- مصطلح «غير أخلاقي» (Immoral) عندما أصف السرقة أو الكذب أو الخيانة، مثلاً، بأنها فعل غير أخلاقي.

- مصطلح «لا ـ أخلاقي» (A - Moral) بمعنى محايد أو بعيد عن دائرة الأخلاق، فلا هو خير ولا هو شر مثل ألوان الجمادات وأفعال الحيوانات التي تخرج عن دائرة الأخلاق، ومن ثم فلا يجوز وصفها بأنها فاضلة أو رذلة، فقطعة الحجر قد تكون جزءاً من بناء أو قد أقذف بها شخصاً فتقتله، لكنها مع ذلك «محايدة» وتخرج عن دائرة الأخلاق[٩٦].

---

(٩٥) Ibid., book 2, chap. 16, p. 319.

(٩٦) انظر: إمام عبد الفتاح إمام: **فلسفة الأخلاق** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٣٣ وما بعدها، و**كتاب الفلسفة**، سلسلة الشباب؛ العدد ١ (القاهرة: قصور الثقافة، ٢٠٠٣).

أمّا الإرادة التي نفذت الفعل الأول، فهي إرادة خيرة، في حين أن الإرادة التي قامت بالفعل الثاني إرادة شريرة.

أمّا أشياء العالم، تلك الأشياء الخارجية التي توجد أمامنا، فهي متساوية القيمة، ذلك لأن الإرادة هي التي تحمل في ذاتها كل خير وكل شر.

رابعاً: التحرر من الرذائل

رأينا أن الإرادة البشرية حرة، وأن الفعل البشري من ثَّم فعل حر، وأن الخير والشر يكمنان في إرادتنا، أعني في اختيارنا الحر للفعل الفاضل أو السلوك الرذل؛ بلا قهر ولا إكراه، وليس هناك قانون يحتم علينا أن نختار هذا الفعل أو ذلك. لكن قد تكون هناك بعض المشاعر الإنسانية المألوفة التي تميل بنا إلى هذا السلوك المعني، وذلك مثل الشعور بالخوف من السلطة مثلاً. ومن هنا نرى أبيكتيتوس يتوقف في الكتاب الرابع من أحاديثه (الفصل السابع) لمناقشة بعض الرذائل التي ينبغي للإنسان أن يتخلص منها(٩٧). وعنوان هذا الفصل «التحرر من الخوف» (On Freedom from Fear)، فهناك ألوان عديدة من الخوف (الخوف من الظلام، الخوف من حيوان معيّن، الخوف من الفشل.. إلخ) لكن أخطرها جميعاً: الخوف من السلطان! فلماذا يخاف الإنسان من ذوي السلطان؟ وكيف يمكن لنا أن نجعله يتخلص من هذه الخصلة الاجتماعية السيئة...؟! علينا أولاً أن نحلل هذه الظاهرة وما تفرزه من جبن في نفوس الناس، ومجرد تحليل الظاهرة سوف يشجعنا على الإقدام للتحرر منها.

يتساءل أبيكتيتوس.. «ما الذي يجعل الإمبراطور موضوعاً للخوف؟!» ثم يجيب.. «قد يقول قائل إنه الحراس المحيطون بالإمبراطور، لاسيما ما يحملونه من سيوف.. وكذلك أمناء القصر، أولئك الذين يغلقون الأبواب في وجه مَنْ يريد الدخول من الزائرين...»(٩٨).

لكن الأمر اللافت حقاً ويدعو إلى التساؤل هو أننا لا نجد مثل هذا الشعور عند الأطفال، على الرغم من وجود الحراس وما يحملونه من أسلحة أو وجود الأمناء الذين يحيطون بالحاكم. يقول أبيكتيتوس:

---

(٩٧) انظر: Epictetus, *The Discourses of Epictetus; with the Encheiridion and fragments*, p. 437 ff.

(٩٨) *The Dicourses of Epictetus*, book IV, p. 437.

«لماذا، إذن، إذا حضر إلى الإمبراطور طفل، نجد أنه لا يخاف منه رغم وجود الحراس؟ ثم لماذا يخاف من الإمبراطور رجل يقف من الحياة والموت موقفاً محايداً لا يعنيه كثيراً إذا كان يعيش أو يموت؟! فهو قانع راضٍ بما يُعطى له، ولو أن هذا الرجل جيء به أمام طاغية فإنه لن يهابه أو يخشى من بأسه. لماذا؟ لأن هذا الرجل زاهد في كل شيء»[٩٩]! «أمّا الرجل الذي يتعلق بما يملك أو كان حتى يتعلق بزوجته وأولاده، أو كان باختصار ينظر إلى الأمور الحسية هذه، بحب وشغف وتعلق، فإنه سوف يخشى حرس السلطان وما يحملونه من سيوف. نعم وسوف تبث هذه السيوف الرعب في قلب هذا الرجل، بسبب تعلقه بممتلكاته الخاصة»[١٠٠].

وهنا يعود أبيكتيتوس مرة أخرى إلى تكرار الفكرة التي سبق أن رددها مراراً وهي أن حرية الإنسان لا تعني أنه قادر على كل شيء، أو أنه يملك خيوط الكون في يده، بل أن الله قسَّم أشياء العالم إلى نوعين، الأول يخضع لسيطرتنا مباشرة[١٠١]: فلا عوائق ولا ضغوط ولا عقبات في سيطرتنا عليها، لا سيما إذا عرفنا أن الإنسان موجود كريم، نبيل حر[١٠٢]. لكن هناك مجموعة أخرى لا تخضع لسيطرته بل تتجاوز إرادته. ومن ثم فإن عليه أن يعمل ذهنه ليعرف أن خيره الخاص، ومصلحته الخاصة يكمنان في مجموعة الأشياء الأولى وحدها، أي في مجموعة الأشياء التي تخضع مباشرة لإرادته بغير عائق وتعتمد عليه وحده وسوف يعيش في هذه الحالة حراً سعيداً هادىء النفس حامداً شاكراً الله على كل شيء: فالإنسان يجد أينما ذهب شيئين لا يتغيران: «العالم الذي يستحق الإعجاب، والله الذي يستحق الحمد والثناء».. «لكنه إذا وجد أن خيره وصالحه في أشياء خارجية تتجاوز إرادته فهو مضطر إلى أن ينحني ويصبح عبداً عند من له السيطرة على هذه الأشياء التي ينصب عليها اهتمامه وتتمركز حولها قوته»[١٠٣].

ومن هنا ذهب بعض الباحثين إلى أن أبيكتيتوس في رواقيته يؤكد الحرية، والعناية الإلهية، والاتجاه العملي والنزعة الإنسانية، فعلى الإنسان أن يختار أن

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(١٠١) انظر النص الأول من مجمل أبيكتيتوس من النصوص المترجمة في نهاية هذا الفصل.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(١٠٣) المصدر نفسه.

تستعبده الأشياء الخارجية، أو أن ينجو بحريته متحصناً بغرضه الحقيقي، وهو الشيء الوحيد الذي يقع في نطاق قدرته، والذي لا يمكن أن تنال منه الشرور الخارجية. فلا يستطيع إنسان أن يؤذي إنسانًا آخر، لأنه وحده الذي يستطيع أن يؤذي نفسه بنفسه، ذلك لأن المبدأ الأعلى في الإنسان ـ وهو المبدأ الإلهي بحق ـ **هو** الإرادة الخلقية(١٠٤).

إن الإنسان إذا ما فهم أن أمور الحياة المادية أمرها هين ولا قيمة لها، فسوف يعيش حراً بروح هادئة قانعة طيّعة.

ـ «وماذا يمكن لصاحب السلطان أن يفعل معي؟!(١٠٥).

ـ سيجعلك فقيراً. . .

ـ وما قيمة ذلك؟

ـ سينفيك إلى مكان قصيّ. .

ـ وماذا في ذلك. . ؟ أي مكان أكون فيه هو شيء حسن بالنسبة إليّ!

ـ سيقول لك قد آن الأوان لكي تموت. .

ـ ماذا تعني بعبارة «أن تموت». . ؟

ـ أعني أنه آن الأوان لجانبك المادي أن يتحلل ويعود إلى العناصر التي يتكون منها. .

ـ وهل يعني ذلك خسارة للكون؟

ـ كلا على الإطلاق.

ـ وما المرعب في ذلك إذن؟ لا شيء، وما الغريب أو اللامعقول فيه؟ أهذا ما يخيف المرء من الطاغية؟ أهذا ما يجعل سيوف الحراس طويلة وماضية؟! دع الآخرين ينظرون إلى الأمر من هذه الزاوية، أمّا أنا فقد تدبرت الأمر كله فوجدت أن ليس لأحد عليَّ سلطان. . !! لقد جعلني الله حراً، ولقد تعلمت أن أفهم أوامره، ولم يعد في استطاعة أحد أن يجعلني عبداً بعد ذلك.»(١٠٦).

هذه جوانب منيرة من فلسفة أبيكتيتوس الرواقية الأخلاقية، التي يصفها

---

(١٠٤) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ٢٢.

(١٠٥) انظر هذا الحوار بين أبيكتيتوس وتلميذه، في: *The Dicourses of Epictetus*, book IV, chap. 7, p. 437 ff.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

البعض بأنها حتمية مرة وجبرية مرة أخرى، ذلك لأن الصورة العامة للمذهب الرواقي هي أنه قيّد نفسه بالافتراض القائل إن كل الأحداث تقع بالضرورة، مما يعني أن الإنسان لديهم لا يكون فاعلاً حراً ومختاراً بالمعنى الدقيق لذلك الذي بإمكانه أن يختار فعل هذا الفعل أو تركه متى أحب ذلك. بل يكون في اختياره مجبراً على أن يختار هذا الشيء بالذات دون غيره وفي هذه اللحظة بعينها، بفعل القوى الكبرى التي تسيّره، إنها العلّية الشاملة التي تجعل نسبة المسؤولية إلى الأشخاص عملية مستحيلة..»(١٠٧).

ويمكن أن نقول إن هذا النص ينطوي على مجموعة من الأخطاء، أهمها ما يلي:

الخطأ الأول: أنه يلجأ إلى التعميم، فيتحدث عن الرواقية بصفة عامة، وفي هذه الحالة ليس أمامه بد من إخراج أبيكتيتوس من المذهب الرواقي، أو أن يعترف بأنه يلجأ إلى التعميم الخاطىء، كما يقولون في المنطق.

الخطأ الثاني: أنه يعارض نصوصاً صريحة لواحد من ألمع فلاسفة الرواق يتحدث فيها عن حرية الاختيار عند الإنسان، ويقول إن لا سلطان لأحد عليّ، وإن لا أحد يستطيع أن يسلبني هذه الحرية... إلى آخر تلك النصوص التي مرّت علينا من قبل.

الخطأ الثالث: أنه يتجاهل ما يقوله أبيكتيتوس أكثر من مرة من أن الفلسفة عنده لا تهتم كثيراً بدراسة الكون ولا العناصر التي يتكون منها، ولا البحث عن العلل الأولى، بل غايتها إصلاح الأخلاق، كما سبق أن ذكرنا في بداية الحديث عن أبيكتيتوس.

ويقول باحث آخر: «كان الميل الديني عند أبيكتيتوس صارخاً وواضحاً.. وعلى الرغم من أنه كان على علم بالإبستمولوجيا والفزيقا الرواقية، فلم يكن له هدف آخر سوى أن يحرك عقول مستمعيه نحو أفضل الأشياء. وكان أبيكتيتوس يؤمن بأن البشر يكونون أفضل لو أنهم أدركوا حقيقة أن العناية الإلهية هي التي تحكم العالم..»(١٠٨).

فهذه الآراء التي ترى أن فلسفة أبيكتيتوس تدور حول إصلاح الأخلاق،

---

(١٠٧) مراد، **الحرية في الفلسفة اليونانية**، ص ١١٣.

(١٠٨) Jones, *A History of Western Philosophy*, vol. 1: *The Classical Mind*, p. 337.

أو السمو بالمشاعر الدينية. . إلخ. لا بد أن توضع في الحسبان ـ قبل أن نتحدث عن الحتمية الكسمولوجية والضرورة الكونية التي أخذ بها أهل الرواق، فقضت على حرية الإنسان عندهم حتى أصبح بلا ميزة عن بقية الموجودات الأخرى ـ بالنسبة إلى قانون القدر سوى أنه الموجود الوحيد الذي يكون مؤهلاً بفضل عقله الخاص به (وهو قبس من النار الإلهية العليا) بأن يرضى بحكم القدر ـ بناء على ترو منه وبصيرة ـ فهو الوحيد الذي يعرف أنه يجب عليه أن يطيع القدر، أمّا بقية الموجودات الأخرى فإنها تطيع القدر بالفطرة دون أن تعرف أنها تفعل ذلك[١٠٩].

وفي جميع الحالات، فإن الإنسان لا يستطيع أن يفعل لنفسه شيئاً سوى الاستسلام لمصيره أو الخضوع لقدره، فلا حرية ولا اختيار ولا إرادة! وهي أقوال تعارض تماماً كل نصوص أبيكتيتوس التي عرضناها فيما سبق.

خامساً: تحمل. . وازهد[١١٠]

يقول هنري سدجويك إن بهاتين الكلمتين الخطيرتين تعتبر الفلسفة نفسها بمثابة الدواء الناجح الذي ينشده الناس[١١١]. ومن هنا فإن أبيكتيتوس يدعو الناس إلى احتمال الأذى والصبر على المصيبة وعلى جميع ما يكدر الخاطر ويقلق البال، وهو ينبهنا إلى قانون يصفه بأنه بالغ الأهمية وهو قانون الحياة، إذ يقول «عش على وفاق مع الطبيعة». ولقد سبق أن ذكرنا أن فيلسوفنا لم يهتم قط بالطبيعة، وهو يرى أنها لا تعنينا فكيف يعود الآن ليطالبنا بالعيش معها؟! لا جدال أن الطبيعة المقصودة هنا مختلفة عن الطبيعة الخارجية التي تتألف من ماء وتراب ونار. . وهواء. . الخ. إن المقصود هو الطبيعة الإنسانية، وليست الطبيعة الإنسانية ماء ولا هواء وإنما عقل أساساً، ومن هنا يتضح أمامنا مغزى العبارة التي كثيراً ما أسيء فهمها وهي «عش على وفاق مع الطبيعة»، فمعناها عش على وفاق مع العقل. . وماذا يقول العقل؟ وبماذا يطالبنا. .؟ يقول بوجود طريقين في عالم

---

(١٠٩) مراد، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١١٠) عند هنري سد جوبك «تحمل. . وتجنب». ويترجمها د. عثمان أمين «احتمل. . وتزهد»، انظر: أمين، **الفلسفة الرواقية**، ص ٦٤. والمعنى واحد في جميع الحالات: عليك أن تصبر وتتجلد من ناحية، وأن تنصرف عن الأمور التافهة التي لا قيمة لها ـ وهي كثيرة من ناحية أخرى - راجع النصوص التي ترجمناها في نهاية البحث، لاسيما النص العاشر من **مجمل** أبيكتيتوس.

(١١١) **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، وضعه بالإنجليزية هـ. سد جويك؛ ترجمه وقدم له وعلق عليه توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩)، ج ١، ص ١٩١.

الأخلاق: طريق الفضيلة وطريق الرذيلة، وأن علينا أن نختار الأول ونترك الثاني، وليس الأمر سهلاً كما يبدو: فالفلاسفة يدربوننا في المجال النظري، وهو المجال الأسهل والأيسر، ثم يرشدوننا إلى المجال الأصعب، لأنك في المجال النظري لن تجد مؤثرات ولا معوقات تعوقنا عن اتّباع ما تعلمناه، أما في الحياة فهناك مؤثرات كثيرة تجرنا إلى الطريق المضاد، ولهذا ترانا نسخر ممن يقول إنه يريد أن يحاول الحياة أولاً، فليس من السهل أن نبدأ بما هو أصعب. والجانب الأصعب هو العمل أو تطبيق ما تعلمناه، فمن السهل أن تعرف أن الصدق فضيلة والأمانة كذلك.. لكن من الصعب جداً أن تكون صادقاً وأميناً. . ![١١٢].

يأمرنا العقل أيضاً أن نعيش أحراراً، فلم يعد في استطاعة أحد أن يجعلني عبداً بعد ذلك ما دمت زهدتُ في الأمور المادية الصغيرة ولم أجر وراءها، وما دمت عرفت أن هناك أموراً كثيرة لا سيطرة لي عليها ـ ولا بأس في ذلك ـ فاستمع إلى الفيلسوف يحاور تلميذه:

ـ لستَ سيداً على جسدك.

ـ وماذا يعنيني في ذلك. .؟

ـ لستَ سيداً على ممتلكاتك. . .

ـ حسناً. . ولماذا اهتم بذلك؟

ـ لستَ سيداً على بقائك أو رحيلك أو على النفي أو السجن. .

ـ مرة أخرى أنا مُسَلِّم بذلك كلّه. .

ـ قل لسلطانك أن يجرب، ويمد سلطانه إلى أقصى حد، وسوف يجد أنني لا أخشى شيئاً، ولا أهاب أحداً: من؟: أمناء القصر. .؟ وماذا يستطيعون أن يفعلوا، ولماذا أخشى أعمالهم؟ أن يمنعوني من دخول القصر. .؟

ـ حسناً: إذا ما وجدوا أنني أريد دخول القصر فليمنعوني! إن شعاري هو على الدوام:

«لا تُرد شيئاً سوى ما يريده الله «وإذا فعلتَ ذلك فمنْ ذا الذي يقف أمامك، ويعترض طريقك؟ منْ ذا الذي يستطيع أن يكرهك على فعل شيء

(١١٢) *Discourses of Epictectus*, book I, chap. 26, p. 269.

لا تريده..؟ إنك إذا تمسكت بهذا الشعار فسوف تكون حراً مثل زيوس نفسه(١١٣).

وفي حوار آخر مع تلميذه يقول الفيلسوف:

- «أرني سيوف الحراس. أرني كم هي طويلة وماضية.

- حسناً ما الذي تفعله هذه السيوف الطويلة الماضية..؟

فيجيب التلميذ: إنها تقتل..

- ما الذي تفعله الحمى..؟!

- تفعل الشيء نفسه..

- ما الذي تفعله قطعة الحجر إذا سقطت فوق رأسي؟

- تفعل الشيء نفسه...

- أتريد مني، إذن، أن أقف مرعوباً من هذه الأشياء، أن أبذل لها كل التوقير والإجلال والاحترام..؟ وأن أسير في حياتي كما لو كنتُ عبداً لها..؟!(١١٤).

- كلاّ؟ لا سمح الله..!

- إنني إذا ما تعلمتُ ذات مرة أن كل مَنْ يولد لا بد له أن يموت حتى لا يبقى العالم على حاله، فلا يهم عندي، بعد ذلك، ما إذا كنت سأموت عن طريق الحمى، أو بسقوط قطعة من الحجر فوق رأسي، أو ضربة من سيف الجندي. فهذه كلها عندي سواء، بل إذا ما قارنت بينها، وكان لي أن أختار واحدة منها لاخترت ضربة بسيف الجندي، لأنه سيؤدي المهمة نفسها، ويقوم بالعمل نفسه، ولكن على نحو أسرع فيجعل ألمي أخف، وأنا لهذا السبب لا أخشى ما يمكن أن يفعله بي حرس السلطان، فلماذا، إذن، أقف أمامهم مذعوراً..؟

بل أكثر من ذلك: لماذا ابتهج عندما تحدث إلي السلطان، ويرحب بطريقة

---

(١١٣) Ibid, book IV, chap. 7, pp. 317 - 318.

انظر أيضاً نصوص «مجمل أبيكتيتوس» في نهاية هذا الفصل.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

بشوشة ودودة؟! ولماذا أنبيء الناس الآخرين ـ وأنا سعيد ـ أنه تحدث معي. . ؟ أهو سقراط، أو ديوجنس، فيكون ثناؤه عليَّ شهادة تقدير لي، أو دليلاً على مكانتي في المجتمع؟ هل أسعد وأعجب بشخصه لو قال لي: إذهب واحضر ليون من بيته؟ كلاّ! سوف أقول له: «بل اذهب أنت أو ابحث عن شخص آخر، أمّا أنا فلن أقوم بهذا الدور بعد الآن»؟!

فقال له تلميذه وهو يحاور:

ـ «لكنك في هذه الحالة سوف تفقد عنقك! فأجاب الفيلسوف:

ـ تُرى هل الإمبراطور نفسه، أو أنت ـ يا منْ تطيعه ـ سوف تحتفظ بعنقك إلى الأبد». . ؟!

المبدأ الأساسي عند أبيكتيتوس ـ وهو مبدأ نابع من العيش على وفاق مع الطبيعة، أي مع العقل ـ هو أنه لكي تعيش حراً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة فينبغي ألاّ يسيطر عليك شيء، ولا تمتلك عواطف أو نزعات، ولا تهاب أحداً، ولا تخشى كائناً من كان، وليكن مبدؤك «الاستغناء عن»، «الزهد في»، ومع تحمل الصعاب والمشاق، والصبر على المكاره حتى لا تخضع لأحد من أصحاب الجاه والسلطان، ولا تجري وراء هذا الشيء أو ذاك: فلا تهتم بمطالب الجسد وشهواته، ولا تتعلق بزوجة أو ولد، ولا تتطلع إلى منصب أو جاه، ولا تنظر إلى ما في يد الآخرين بل «ازهد مما في أيدي الناس يحبك الناس». . ، «كما قال الإمام عليّ كرم الله وجه. . ثم اسأل نفسك في هذه الحالة: لماذا أخشى السلطان بعد ذلك؟! وماذا لديه يمكن أن يمنعه عني أو يحرمني منه؟ وقل لنفسك سيجعلني فقيراً؟ وماذا في ذلك؟ سيحرمني من أن أكون في معيّته؟ وماذا يعني ذلك بالنسبة إليّ؟ سيحرمني من المنصب؟ أنا لا أريده! سيمنعني حراسه من دخول قصره، ومن المثول بين يديه. . الخ ـ وماذا في ذلك كله إذا كان عندي ما يمكن أن نسميه «قوة المستغني»، إذا ما استغنيت عن كل هذه «المتع الدنيوية» التي يلهث الناس وراءها ويرونها رفيعة وقيّمة، وأراها أنا وضيعة ولا قيمة لها، بل على العكس سوف يزداد احترامهم لي إذا ما استغنيت عنها مصداقاً لقول الإمام عليّ (رضي الله عنه): «احتج إلى مَنْ شئت، تكن أسيره، واستغن عمّن شئت تكن نظيره، وأحسن إلى من شئت تكن أميره. .»، وكأن الإمام كان يلخص فلسفة أبيكتيتوس في السلوك القويم والعامل الأخلاقي في دنيا الناس. إن علينا أن نعرف جيداً أن الحكمة هي الخير الوحيد في هذه الدنيا، وأن

انعدامها هو الشر الوحيد أيضاً. «وأن نعرف كذلك أن الحكمة هي معرفة الخير والشر، وتمضي تهدي إلى منهج نظري به خواص السلوك السليم»[(١١٥)].

خاتمة

بدأنا في هذا الفصل بإبراز أهمية الحرية عند أبيكتيتوس بسبب انشغاله بموضوع الأخلاق، والسلوك الأخلاقي، وإهماله الطبيعة المادية مصداقاً لما يقوله رسل من أن الأيام كلما أمعنت في سيرها قلَّ اشتغال أصحاب المذهب بجوانب الرواقية الأخرى غير جانبها الأخلاقي، وازدادوا حصراً لاهتمامهم بالأخلاق، وبتلك الأجزاء من اللاهوت التي تتصل بالأخلاق اتصالاً وثيقاً[(١١٦)]. ومعنى ذلك أنهم دخلوا ميدان اللاهوت نفسه من باب الأخلاق. ويقول رسل أيضاً: «لقد كانت التعاليم الرئيسية التي تمسكت بها الرواقية طوال تاريخها كله تدور حول: الجبرية الكونية والحرية الإنسانية»[(١١٧)].

والنقطة الثانية التي تعرضنا لها هي أن الله قسَّم الأشياء قسمين: قسم يخضع لسيطرتنا وقدراتنا (وهو ميدان الفعل البشري) وقسم لا سلطان لنا عليه (وهو ليس ميداناً للفعل البشري بأي معنى)، لكن هذا القسم الثاني الذي لا يخضع لسيطرتنا ينبغي ألاّ أن يُستغل في القول بالجبرية أو الحتمية كما يريد البعض أن يفهم من قسمة الأشياء هذه، بل يعني فقط أن حدود حريتنا هي القسم الثاني الخاص بالفعل البشري أو السلوك الأخلاقي.

وعلى ذلك، فمن الخطأ أن يقال: «وسيراً على هذا المنوال الجبري، اهتم أبيكتيتوس اهتماماً كبيراً في كتابيه **المقالات** و**المحصول**[(١١٨)] بالتمييز بين الأشياء التي تكون في متناول استطاعتنا الطبيعية وبين تلك التي لا تكون كذلك. ويوصينا كثيراً بضرورة أن نقنع بما خلقه الإله لنا، ووضعه في استطاعتنا، وألاّ نمد بصرنا إلى تلك الأشياء التي لا تكون كذلك»[(١١٩)]. وهذا فهم غريب في

---

(١١٥) **المجمل في تاريخ علم الأخلاق**، ص ١٦١. وانظر أيضاً نصوص من أبيكتيتوس التي ترجمناها في نهاية البحث.

(١١٦) رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ج ١، ص ٤٠٠.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٠١ ـ ٤٠٣.

(١١٨) يقصد بالأولى «الأحاديث» أو «المحادثات» التي جمعها ونشرها تلميذه أريان، وقد سبقت الإشارة إليها، أمّا الكتاب الثاني، فهو **المجمل**.

(١١٩) مراد، **الحرية في الفلسفة اليونانية**، ص ١٢٢.

الواقع لما يقوله أبيكتيتوس، فهل لأن هذا الفيلسوف نادى بأن هناك ظواهر أو أحداثاً أو قسماً من الأشياء التي أوجدها الله تخرج عن إرادتنا، وليس في استطاعتنا أو مقدرونا السيطرة عليها، فإنه لهذا السبب يصبح من دعاة الجبرية أو أنصار الحتمية! وهل يعني ذلك أن أنصار الحرية لا بد أن يقولوا: إن الإنسان قادر على كل شيء. .؟ إن أعظم أنصار الحرية، في الفلسفة المعاصرة، وهم الفلاسفة الوجوديون، ينادون بما يسمّى الوقائعية (Facticity) (أي أن الإنسان يولد وسط وقائع (Facts) لا سيطرة له عليها) أو يقولون بما يسمّى المواقف الحدِّية تارة أخرى (Limit - Situations) (أو مواقف لا سيطرة لي عليها)، لكن لا بد أن نقف هنا وقفة قصيرة لتوضيح هذه الفكرة بسبب أهميتها الشديدة في بيان الحرية من الجبرية أو الحتمية عند أبيكتيتوس.

هناك في حياة الإنسان وقائع لا سيطرة له عليها ولا قدرة له على تغييرها، ومن العبث أن يحاول ذلك. كما أن هناك مواقف يمكن أن نسمّيها المواقف الحدِّية بالتعبير الحديث، وهي التي تعبّر عن حدود لقدرة الإنسان، ولن يستطيع العلم نفسه أن يتجاوز مثل هذه المواقف، وذلك مثل عدم قدرة الإنسان على الإفلات من الموت، فإذا كان العلم يستطيع إطالة حياة الإنسان (قد كان متوسط عمر الإنسان ٥٠ عاماً فأصبح ٦٠ ثم ٧٠ عاماً. . الخ) لكنه لا يستطيع مطلقاً أن يجعله يهرب من الموت. وهذا الموقف يجعل الإنسان يتطلع إلى تفسير الموت وما بعد الموت، أي أنه يلقي به في أحضان الدين[١٢٠].

ومن هذه المواقف أيضاً عدم استطاعة الإنسان الإفلات من الخطأ (فلا إنسان معصوماً من الخطأ) لا سيما الأخطاء الأخلاقية التي تسبب الكثير من العذاب والمعاناة. فالفعل البشري نفسه قد يؤدي بسهولة جداً إلى نتائج عكس ما يستهدفه الفعل؛ أعني عكس النوايا والمقاصد في محاولتنا لتحقيق أهدافنا الأخلاقية، فإننا لا نستطيع انتهاك حرية الآخرين. صحيح أننا قد نستطيع أن نتجنب هذا الخطأ الجزئي أو ذاك، لكننا كنا نستطيع أن نعيش أو نعمل دون أن نذنب أو أن نقترف إثماً، لأنه حتى توقفنا التام عن الفعل وامتناعنا الكامل عن العمل (حتى لا نخطيء) قد يعد هو نفسه إهمالاً، قد تكون له نتائج أشد خطورة على غيرنا من الناس.

---

(١٢٠) إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الفلسفة**، ط ٧ (القاهرة: مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٢٠.

ومن هذه المواقف الحدِّية أيضاً الموقف التاريخي الجزئي الذي يجد المرء نفسه فيه؛ ففضلاً عن أن الإنسان لم يخلق نفسه، فإنه لم يحدد الموقف أو المناخ أو العصر الذي يولد فيه، أعني الظروف التاريخية المعينة، والمجتمع المحدد أو الثقافة المعينة والعصر الجزئي.. الخ. مع ملاحظة أنه عندما يوجد في مثل هذا الموقف التاريخي فإنه لا يستطيع أن يهدم ما حدث قبله، بل على العكس، إن عليه أن يضع في اعتباره جميع النتائج التي وصلت إليها الأجيال السابقة، ولا شك أن ذلك كله «يحد» من إرادته، وهكذا يصطدم العقل البشري والإرادة البشرية بضرورات التاريخ[١٢١].

وهناك موقف آخر لا يستطيع الإنسان تجنبه وهو موقف الصراع: فالحياة تعني الصراع، والنزاع، والكفاح، وكل كائن حي يملك إرادة الحياة... الخ. ولا نريد أن نسترسل في عرض هذه المواقف الحدّية، فهي كثيرة، لكن ما يهمنا هو أن نبرز أن الإنسان في جميع هذه المواقف: ضرورة الموت، ضرورة الفشل والعذاب والألم، وضرورة الخطأ.. إلخ. يقف أمامها عاجزاً فهي أشبه بجدران الغرفة التي يستطيع أن يهدمها أو يتغلب عليها.. ومع ذلك كله فهو حر في المساحة المتروكة له داخل الغرفة! لا نستطيع أن نقول إنه مجبر في جميع أفعاله ما دام هناك ظواهر لا يستطيع أن يتحكم فيها، أو ليس في مقدرته ولا سيطرته أن يتمكن منها[١٢٢].

هؤلاء هم أعظم فلاسفة الحرية في القرن العشرين، وهل يستطيع أحد أن يقول إن الفلاسفة الوجوديين جبريون أو حتميون، لأنهم قالوا بوجود مناطق تخرج عن سيطرة الإنسان؟! فلماذا نطلق هذه الصفة على أبيكتيتوس، فيلسوف القرن الأول ـ أو الثاني الميلادي؟! هل لأن أهل الرواق اشتهروا بـ «الحتمية الكسمولوجية»، فلماذا لا تمتد إلى «الأفعال الإنسانية»؟! الواقع إننا نخطىء كثيراً إذا فعلنا ذلك، لأن الأقرب إلى الصواب أن نقول: إن أبيكتيتوس، الفيلسوف الرواقي العظيم ـ في أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني الميلادي ـ قد طور الأفكار الرواقية عن المسؤولية، ووضعها في نظرية عن الحرية الباطنية واستقلال الإرادة، وهما يقومان على أساس تصوره للمسؤولية الأخلاقية. لقد كانت فلسفة الأخلاق والممارسة الأخلاقية العملية هما مركز تفكير، لكنه كان مسؤولاً أيضاً

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(١٢٢) المصدر نفسه.

عن بعض التجديدات في الإبستمولوجيا، وإن كان يشدد على تخليص الحرية من العواطف والانفعالات لتحقيق هدوء البال، ورباطة الجأش في مواجهة عالم تحكمه فكرة العناية الإلهية التي كثيراً ما تكون غامضة ومستغلقة، وكثيراً ما كان يتعامل مع زيوس على أنه إله شخصي، كما أنه كان صاحب عقلانية صارمة (فضلاً عن أسلوب ساخر لاذع)، ولقد كان لذلك كله تأثيره الدائم في الفلسفات التالية..

هذا ما يقوله براد أنوود (Brad Inwood) في مقاله الذي كتبه عن أبيكتيتوس في أحدث موسوعة فلسفية ظهرت في إنكلترا وكندا والولايات المتحدة عام ٢٠٠٠[١٢٣].

وبقي أن نقول كلمة سريعة عن المبدأ الذي سبق أن ذكرناه، وهو «عش على وفاق مع الطبيعة»، إذ كثيراً ما أسيء فهمه، وفُسر بأنه يعني أن عليك أن تخضع للطبيعة. ولمّا كانت ظواهر الطبيعة تخضع لقانون حتمي، فإن خضوعك للطبيعة يعني بالضرورة أنك تخضع للحتمية الصارمة التي تسود هذه الظواهر.

ففي حين أن القاعدة الرواقية الشهيرة «عش على وفاق مع الطبيعة»، تعني «أن يتفق سلوكك مع طبيعتك الجوهرية، أي العقل..»، وعلى الرغم من أن الرواقية المبكرة اعتقدت أن «الطبيعة» التي ينبغي للإنسان اتّباعها هي طبيعة الكون، فإن الرواقية المتأخرة، ابتداءً من كريسبوس، مالت إلى تصور الطبيعة من وجهة نظر أنثروبولوجية أكثر[١٢٤].

ويبدو أن الخلط جاء أساساً من التصور الكلبي القديم للعيش وفقاً للطبيعة التي كانت تعني عندهم كل ما هو «بدائي» و«غريزي» على نحو ما كان يتمثل في سلوك وتعاليم ديوجنس الكلبي، كما كان العيش وفق الطبيعة يتضمن عندهم أيضاً السخرية المستمدة من العادات والتقاليد وأعراف المجتمع المتحضرة، وهي سخرية تجسدت في ألوان من السلوك الشاذة التي كثيراً ما تكون غير محتشمة. والعيش مع الطبيعة وعلى وفاق معها في نظر الرواقية، لاسيما المتأخرة بصفة خاصة، وعند أبيكتيتوس بصفة أخص، يعني أن على الإنسان أن يعيش على نحو

---

(١٢٣) *The Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London; New York: Routledge, 2000), p. 244, art. «Epictetus», by Brad Inwood.

(١٢٤) كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، ج ١: **اليونان والرومان**، ص ٥٢٨.

سليم وفقاً للعقل، أي أن يحيا حياة لا يعمل فيها شيئاً يحرمه «الكلي»، الذي هو العقل السليم.

وذلك كله يعني أن الإنسان حر في تغيير مواقفه الداخلية، أمّا الحتمية فهي لا تترك مجالاً للفعل الإرادي أو لا مكان لتغير المواقف، كما لا تترك مجالاً للمسؤولية الخلقية. والغريب أننا في كثير من الأحيان لا ندرك ما في القول بالحتمية من تناقض، فإذا صحَّ أن الطبيعة حتمية، وأن الإنسان مجبر على طاعتها، فما معنى قولنا «عش على وفاق مع الطبيعة» اللهم إلا إذا كان هناك خيار آخر؟ يقول كوبلستون: «ما الخير في أن نقول للإنسان: عليك بطاعة قوانين الطبيعة، طالما أنه لا يستطيع أن يفعل غير ذلك في جميع الأحوال..؟»[١٢٥] إن العبارة لا يكون لها معنى إلا إذا كان في مقدور الإنسان أن يعيش على نحو آخر، أي أنه يمكن له أن يخضع أولاً يخضع للطبيعة، أن يستسلم أولا يستسلم لقوانينها؟! أي أن الإنسان حر في نهاية الأمر، وله الخيار في سلوكه. ومعنى ذلك كله أننا كلما أنكرنا الحرية فإنها تتسلل وتدخل من جديد من الباب الخلفي! فقد كُتب عليك أن تكون حراً، ودورك أن تختار طريق الفضيلة، وأن تبتعد عن طريق الرذيلة، وعليك أن تعلم الفضائل الأساسية التي منها: الاستبصار الأخلاقي والشجاعة والعفة وضبط النفس والاعتدال والعدالة.. الخ[١٢٦] فإذا كان الناس يتصرفون بمقتضى قوانين الطبيعة بمعناها الواسع، فإنهم مطالَبون بأن يخضعوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو: العقل[١٢٧].

وتأسيساً على ذلك، في استطاعتك أن تعيش على وفاق مع الطبيعة العقلية، كما يمكنك أن تعيش على وفاق مع الطبيعة اللاعقلية (الشهوات والغرائز... الخ) وعليك أن تختار:

الأولى: أن تعيش سعيداً.

والثانية: أن تعيش شقياً.

والأمر متروك لك، فأنت حر في فعلك!

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٣٠ ـ ٥٣١.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٣١.

(١٢٧) توفيق الطويل، **فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها**، ط ٥ (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥).

نصوص من أبيكتيتوس(*)

أولاً: الشذرات (Fragments)

الشذرة الرقم (١)(**)

من أريان، تلميذ أبيكتيتوس، إلى شخص يناقش موضوع الجوهر.

«ما الذي يهمنا إذا ما كان العالم يتألف من ذرات أو من أجزاء لامتناهية أو من نار، أو من تراب؟ ألا يكفي أن نعرف الطبيعة الحقيقية للخير والشر؟ والحدود التي ينبغي أن تصل إليها الإرادة، والحدود التي ينبغي لها أن تتجنبها؟ وأيضاً دوافع السلوك وما يعترضه؟ وأن نجعل من هذه المعرفة قواعد تنظم حياتنا، وأن نستبعد تلك الأشياء التي تجاوز قدراتنا؟ وقد يقال إن الذهن البشري لا يستطيع فهمها، أو إدراكها، وحتى لو قال قائل إننا نستطيع أن ندركها: فما الفائدة التي نجنيها من وراء إدراكنا لها..؟ ألا ينبغي أن نقول إن أولئك الذين يذهبون إلى أن هذه الأشياء ضرورية للفيلسوف يرهقون أنفسهم بغير طائل؟ ألن يكون الأمر المكتوب على معبد دلفي في هذه الحالة: «إعرف نفسك» لا قيمة له..؟

ـ أجاب: كلا..!

ـ ماذا يكون معناه إذن..؟ لو أن أحداً أمر أحد المغنين في الجوقة: أن يعرف نفسه.. ألا يكون قد أطاع الأمر إذا ما انتبه إلى زملائه في الجوقة بحيث يغني بانسجام معهم؟

ـ «نعم..!»

ـ وقل الشيء نفسه بالنسبة إلى البحار والجندي. تعتقد عندئذ أن الإنسان موجود، خُلق ليعيش وحده أم في مجتمع؟

(*) ترجمها إلى الإنكليزية ب. إ. ماثيسون، ونشرها ويتني ج. أوتس، في: *The Stoic and Epicurean Philosophers; the Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*, edited and with an introd. Whitney J. Oates, Modern Library of the World's Best Books, Modern Library Giants; G45 (New York: Modern Library, [1957]).

(**) يقول المترجم في تعليقاته أن معظم هذه الشذرات جاءت من كاتبين يونانيين من مقدونيا في القرن السادس الميلادي، وبعضها من تأملات الإمبراطور ماركس أوريليوس. والشذرتان الرقمان (٩) و(١٠) من «ليالى أتيكا» في القرن الثاني الميلادي.. انظر تعليقاته في: المصدر نفسه، ص ٤٨٧.

ـ «في مجتمع».

ـ بواسطة من؟

ـ بواسطة الطبيعة؟

ـ أمّا ما هي الطبيعة، وكيف تدير العالم ـ وهل هي تفعل ذلك أم لا ـ فهذه كلها مسائل ليس من الضروري أن نزعج أنفسنا معها.

الشذرة الرقم (٢)

من أريان.

الإنسان الساخط الذي لا يقنع بما يملك وبما أعطاه له النصيب جاهل بالحياة جهلاً مطبقاً. أمّا مَنْ يتحملها بروح طيبة ويستخدمها استخداماً معقولاً، فهو يستحق النظر إليه على أنه إنسان طيب.

الشذرة الرقم (٣)

من المصدر نفسه.

كل شيء يطيع الكون ويخدمه[١٢٨]: الأرض والبحر والشمس، والنجوم الأخرى ونباتات الأرض وحيواناتها. وأجسامنا أيضاً تطيعه، ونعاني المرض أو الصحة، ونمر بمرحلة الشباب والشيخوخة وبغير ذلك من تغيرات إذا ما أراد الكون. أليس من غير المعقول إذن أن ما يقع في سيطرتنا وقدرتنا، أعني حكمنا، ألاّ يكون هو الشيء الوحيد الذي يكافح ضده؟ ذلك لأن الكون هو أقوى منا وأعلى منا، وهو يزودنا بأفضل مما نستطيع نحن أن نزود به أنفسنا، بحيث ينظم أحداثنا مع جميع الأشياء الأخرى، وفضلاً عن ذلك، فإن من يسلك ضده فإنه يقف إلى جانب ما هو غير معقول، ولا ينتج شيء من ذلك سوى صراع عابث لا طائل تحته، كما أنه يورطنا في أسرار وآلام.

الشذرة الرقم (٤)

روفس: من أقوال أبيكتيتوس عن الصداقة.

لقد قسّم الله الأشياء جميعاً إلى نوعين: النوع الأول هو الأشياء التي وضعها في قدرتنا وتحت سيطرتنا، والنوع الثاني هو الأشياء التي لا سيطرة لنا عليها. لقد

(١٢٨) الكون المنظم الذي يمتد أحياناً مع خالقه «الله»، من تعليقات المترجم الإنكليزي، ص ٤٨٧.

وضع تحت سيطرتنا الأشياء النبيلة والرفيعة، وهي الأشياء التي تشغل سعادته هو، القدرة على التعامل مع الانطباعات. وهذه القدرة إذا مارسناها بشكل جيد فهي الحرية والسلام والشجاعة والصمود، كما أنها أيضاً: العدالة والقانون وضبط النفس وجميع الفضائل. أمّا بقية الأشياء، فقد جعلها تجاوز قدرتنا، فينبغي إذن أن نريد ما يريده الله، وأن نؤمن بقسمته للأشياء، وأن نتمسك بشتى السبل بما في قدرتنا، وأن نبتعد عمّا ليس في قدرتنا من نظام العالم، وأن نعهد إليه ـ بسرور ـ بأطفالنا ووطننا، وجسدنا وبأي شيء آخر يطلبه منا.

الشذرة الرقم (٥)

روفس: من أقوال أبيكتيتوس عن الصداقة.

من منّا لم يعجب بهذا القول من أقوال ليكورغوس الإسبارطي. .[١٢٩]؟ لأنه عندما تسبب أحد مواطنيه الشبان في إصابة إحدى عينيه بالعمى، سلّم نفسه إليه طواعية لكي يعاقب، ومع ذلك فهو لم يعاقبه لكنه علّمه وجعل منه مواطناً صالحاً، ثم أحضره في المسرح أمام الإسبرطيين، وعندما تعجبوا قال لهم: «إن هذا الرجل، عندما سلمتموني إياه كان وقحاً عنيفاً سليط اللسان، والآن أعيده إليكم مواطناً عاقلاً حراً. .»

الشذرة الرقم (٦)

وتلك هي فوق كل شيء وظيفة الطبيعة. . أن تربط ربطاً وثيقاً منسجماً مع الدافع الذي ينبثق من الانطباع مما هو مناسب، وبين الدافع من الانطباع مما هو مفيد.

الشذرة الرقم (٧)

من الشخص نفسه.

من المؤكد أنه عمل من أعمال الحماقة ونقص التربية أن نظن أننا سنكون موضع احتقار ما لم نتخذ كل وسيلة لأذية أول عدو نلتقي به، لأننا نقول إن المرء يكون موضع احتقار لعجزه عن إلحاق الأذى بالآخرين، في حين أنه في الواقع يكون موضع احتقار أكثر لعجزه عن تقديم الخير للناس.

---

(١٢٩) ليكورغوس (Lycurgus) مشرّع إسبارطي في القرن التاسع قبل الميلاد. ولقد قام بتشريع القوانين ووضع السمات الخاصة بالمؤسسات الإسبرطية التي تنتج شخصية الجندي النبيل.

الشذرة الرقم (٨)

روفس: من أبيكتيتوس: عن الصداقة.

تلك كانت، وهي حتى الآن، وستكون طبيعة الكون؛ فمن المستحيل أن يكون ما يحدث على خلاف ما هو عليه. ومسار الدورة والتغير هذا، لا يشترك فيه البشر في الأشياء الحية الأخرى على الأرض فحسب، بل الأشياء الإلهية أيضاً. نعم! وحتى العناصر الأربعة ذاتها التي تتغير وتتحول من أعلاها إلى أسفلها، فالتراب يتحول إلى ماء، والماء يتحول إلى هواء، وهذا الهواء يتحول أيضاً إلى أثير، وقل مثل ذلك في العناصر التي تتغير من أعلى إلى أسفل. وإذا ما حاول الإنسان أن يتكيف مع هذه الأوضاع، وأن يقنع نفسه بقبول ضرورة الإرادة الخيرة، فسوف يعيش بطريقة عقلية ومنسجمة تماماً.

الشذرة الرقم (٩)

من الشخص نفسه.

فيلسوف شهير من المدرسة الرواقية.. أخرج من حقيبة أوراقه الكتاب الخامس لأبيكتيتوس، فيلسوف **المحادثات** التي رتبها تلميذه أريان، وهي بغير شك تتفق مع ما كتبه زينون وكريسبوس. في هذا الكتاب الذي كتب بالطبع باللغة اليونانية، نقرأ العبارة الآتية:

«الانطباعات (كما يسمّيها الفلاسفة) التي يصطدم بها ذهن الإنسان لأول وهلة وكأنه يصطدم بشيء يصل إلى عقله، ليست تحت سيطرته ولا رهن مشيئته (إرادته)، تندفع إلى إدراك الناس بقوة من ذاتها. غير أن التصديقات التي بواسطتها يدرك الناس هذه الانطباعات هي إرادية وتعتمد على سيطرة الإنسان. ومن ثم فعندما يسمع المرء صوت الرعد المخيف أو سقوط منزل أو أنباء مفاجئة عن خطر داهم أو أمر من هذا القبيل، أو أشياء أخرى من ذلك النوع تحدث، فحتى الرجل الحكيم لا يملك إلا أن يتأثر وينقبض قلبه ويشحب وجهه لحظات، لا بسبب توقعه شراً قادماً بل بسبب حركات سريعة وفجائية تستبق سلوك الذهن العاقل، لكن الرجل الحكيم لا يصادق على مثل هذه الانطباعات في الوقت الحاضر (أي هذه المظاهر التي ترعب ذهنه)، فهو لا يستحسنها ولا يؤكدها برأيه، وإنما يرفضها ويطردها ولا يعتقد أن فيها أي شيء مرعب. ويقولون إن هذا هو الفرق بين الرجل الحكيم والرجل الأحمق. فالرجل الأحمق يعتقد أن الانطباعات التي تصدمه لأول وهلة بقسوة وحدّة هي في الواقع على هذا النحو، وكلما

استمرت صادق عليها وأكدها برأيه كما لو كانت بالفعل مرعبة، في حين أن الرجل الحكيم، بعد أن يبدي الانفعال في اللون والبشرة للحظة قصيرة، لا يصادق عليها، بل يبقي الآراء التي لديه معلقة باستمرار على مثل هذه الانطباعات، قوية وثابتة، كما لو كانت أشياء لا تستحق في الواقع أن نخاف منها على الإطلاق، وإنما تسبب لنا فحسب خطأً خرافياً عابثاً».

تلك آراء وكلمات أبيكتيتوس الفيلسوف المستمدة من أحكام أهل الرواق، ونحن نجدها في الكتاب الأول الذي ذكرناه فيما سبق، كما اعتنقها وعبرّ عنها.

الشذرة الرقم (١٠)

لقد سمعت أن فافورينوس (Favorinus) يقول أن أبيكتيتوس الفيلسوف قال إن معظم أولئك الذي يبدو أنهم يتفلسفون ليسوا فلاسفة إلا بالكلام وليس بالفعل. وما يزال هناك قول أقوى من ذلك، سجلّه أريان في الكتب التي كتبها في محاضراته، واعتاد أن يستخدمها باستمرار. يقول إنه عندما كان يجد شخصاً بغير حياء، أو يبدد طاقاته وينحط بالأخلاقيات، جريئاً وقحاً، معتداً بنفسه، يكرس انتباهاً لكل شخص آخر ـ ما عدا نفسه ـ عندما يشاهد رجلاً من هذا النوع يتطفل على بحوث الفلسفة ودراساتها، مغامراً في الفزيقا، دارساً للجدل (Dialectic)، واضعاً الكثير من البحوث من هذا القبيل، فإنه كان يناشد الآلهة والناس، ويلتمس منهم العون لمساعدته، كما أنه كان يؤنب الرجل بهذه الكلمات: «يا رجل أين وضعتهم (أي بحوثه ودراساته)، انظر وتبين وتأكد أن وعاءك نظيف، لأنك إذا ما وضعتها(*) في وعاء الخيال فقد ضاعت، ولو أنها تحولت إلى شيء سيىء فربما تحولت إلى خل، أو بول، أو ما هو أسوأ». ومن المؤكد أنه لا شيء أصدق ولا أثقل وزناً من هذه الكلمات التي يؤكد فيها أعظم الفلاسفة أن المذاهب المكتوبة في الفلسفة إذا ما صُبّت في أوعية قذرة وملوثة لذهن كاذب ومنحط، تتغير وتفسد وتتحول (إذا استخدمنا العبارة الكلبية) إلى بول أو إلى شيء أشد قذارة من ذلك. وفضلاً عن ذلك، فإن أبيكتيتوس أيضاً ـ كما سمعنا من فافورينوس نفسه ـ اعتاد أن يقول إن هناك خطأين هما أشد خطورة وأكثر دناءة وقذارة من غيرهما: نقص التحمّل وانعدام ضبط النفس، فالفشل في التحمّل والجَلَد، واحتمال الأخطاء التي ينبغي لنا احتمالها، أي الفشل في الإمساك عن اللذات والأشياء الأخرى التي ينبغي لنا الامتناع عنها. ومن ثم ـ كما يقول ـ فلو أن شخصاً جعل هذين الأمرين

(*) أي أنه عندما انحط سلوكه الأخلاقي فإنه هبط بدراساته وبحوثه أيضاً (المترجمة)!

في شغاف قلبه وحرص عليهما، وراقب نفسه، وأمرها بالمحافظة عليهما، فسوف يكون حراً في الأعم الأغلب من الأخطاء، وسوف يعيش، وسوف ينعم بأعظم حياة وسلام، والكلمتان اللتان ذكرهما هما: «تحمّل.. وتجنّب».

الشذرة الرقم (١٠) مكرر

عندما تكون سلامة أنفسنا والنظر إلى ذواتنا الحقة موضع شك، فربما كان على المرء أن يسلك أحياناً بغير عقل. هذا قول لأبيكتيتوس اقتبسه أريان (تلميذه) مع استحسان.

الشذرة الرقم (١١)

من محادثات أريان: ثناء على الفضيلة.

لكن عندما أرسل أركيلاوس (Archelaus) إلى سقراط يقول إنه سيجعله غنياً، فإنه طلب من الرسول أن يحمل معه كلمة، وهي: «في أثينا في استطاعة المرء أن يشتري ثلاثة أرباع وجبة من الشعير بأوبول (Obol) واحدة»(*). كما أن هناك ينابيع جارية من الماء. فإذا كان ما أملكه لا يكفيني فأنا مكتف به، وبالتالي فهو يكفيني. ألست ترى أن بولص (Polus) لم يمثل دور الملك أوديب بصوت أفضل أو بمتعة أعظم مما مثلّ دور أوديب الشحاذ الفقير في كولونا..؟ ماذا..! هل الرجل الطيب الحقيقي هو مَنْ يعرض نفسه على أنه أدنى من بولص بدلاً من يؤدي أي دور أداءً حسناً مما أنعمت به عليه النعمة الإلهية؟ ألن يجعل أودسيوس بالأحرى نموذجه ذلك الذي يكون مرموقاً في أسماله البالية بدلاً من عباءته الأرجوانية الثمينة...؟!

الشذرة الرقم (١٢)

من أريان.

هناك بعض الأشخاص الذين ينخرطون في الغضب برفق، ويفعلون كل ما يفعله أشد الانفعاليين، لكن بطريقة هادئة بغير انفعال. والآن ينبغي أن نحترس من أخطائهم، بوصفها أسوأ كثيراً من غضبهم الانفعالي. لأن الرجل الانفعالي سرعان ما يشبع انتقامه، أمّا الروح الباردة فهي تستمر فترة طويلة كمن أصابته الحمى على نحو خفيف.

(*) الأوبول عملة إغريقية قديمة تساوي سدس الدراخما (المترجمة).

الشذرة الرقم (١٣)

من ذكريات أبيكتيتوس.

يقول أحدهم: «لكني أرى الرجل الطيب النبيل يفني من الجوع والبرد.. «حسناً! ولكن ألم تر أولئك الذين ليسوا نبلاء ولا طيبين وهم يفنون من الترف، والزهو الفارغ، والسوقية..؟!»

ـ «نعم! لكن من الوضاعة أن يعولك الآخرون».

وهل الرجل البائس هو شخص يعول نفسه؟ الكون هو وحده الذي يفعل ذلك. الرجل الذي يتهم العناية الإلهية لأن الأشرار لا يعاقبون بل أقوياء وأثرياء، يسلك سلوكاً غير معقول، كما لو أنهم فقدوا عيونهم، فيقول إنهم لم يعاقبوا، وذلك لأن لأظفارهم صوتاً. أمّا من جانبي، فأنا أعتقد أن هناك فارقاً عظيماً جداً بين الفضيلة والرذيلة أكثر مما هو بين العيون والأظفار.

الشذرة الرقم (١٤)

من ذكريات أبيكتيتوس.

... فإذا قدمّنا للتاريخ الفيلسوف الغضوب الشرس الذي يعتقد أن اللذة أو المتعة ليست طبيعية، ولكنها تصاحب أشياء طبيعية، مثل: العدالة وضبط النفس والحرية، فلماذا، إذن، تحظى النفس ببهجة هادئة ـ كما يقول أبيكتيتوس ـ في الأمور الأدنى مثل أمور البدن، لكنها لا تنال متعة أو لذة في أمورها الطيبة التي هي الأمور الأعظم..؟

سوف أقول لك: لقد وهبتني الطبيعة إحساساً باحترام الذات. وأنا كثيراً ما أشعر بالخجل عندما أعتقد أنني أقول شيئاً مشيناً. وهذا الشعور هو الذي يمنعني من النظر إلى اللذة على أنها شيء طيب وعلى أنها غاية الحياة.

الشذرة الرقم (١٥)

من المصدر نفسه.

كانت النساء في روما تدرس جمهورية أفلاطون لأنه شرّع لجمعية الزوجات، فهن ينتبهن فقط إلى كلام الرجل لا إلى عقله، ودون أن ينتبهن إلى أنه لم يكن أول من سن زواج رجل واحد من امرأة واحدة، ثم أراد بعد ذلك أن تكون الزوجات مشاعاً، ثم ألغى النوع الأول من الزواج، وأدخل مكانه نوعاً آخر. وبصفة عامة

يغرم الرجال بالعثورعلى مبررات لتبرير أخطائهم الخاصة، لأن الفلسفة تقول إنه ينبغي للمرء ألا يرفع أصبعه كيفما اتفق.

الشذرة الرقم (١٦)

من ذكريات أبيكتيتوس.

ينبغي أن تعرف أنه ليس من السهل على الإنسان أن يصل إلى حكم ما، ما لم يكن قد حدد وسمع المبادىء نفسها كل يوم، وطبقها طوال حياته.

الشذرة الرقم (١٧)

من أبيكتينوس.

عندما دعينا إلى حفل شراب، استمتعنا بما هو موجود أمامنا، ولو أنك رجوت المضيف أن يأتي إليك بالسمك أو الكعك(*) لكان سلوكك شاذاً. ومع ذلك، فإننا من داخل العالم نسأل الآلهة ونطلب منهم ما لم يعطونا إياه، وذلك على الرغم من وجود المزيد من العطايا التي منحوها لنا..

الشذرة الرقم (١٨)

الأتباع المتازون هم الذين يترفعون بأنفسهم عمّا يجاوز سيطرتهم، فإذا قال أحدهم: «أنا أفضل منك لأنني أملك فيضاً من الأراضي في حين أنك تتضور جوعاً»، وقال آخر: «أنا مستشار..»، في حين قال ثالث: «أمّا أنا فمدير للشؤون المالية..»، وقال رابع: «أنا صاحب شعر أجعد، مع أن الحصان لا يقول لحصان آخر: «أنا أفضل منك لأن عندي وفرة من العلف وفيضاً من الشعير، ولجاماً من ذهب، وسرجاً مرصع للعمل». وإنما يقول له: «أنا أسرع منك. وكل مخلوق في الكون إنما يكون أفضل أو أسوأ طبقاً لما تفعله به فضيلته أو رذيلته. أيكون الإنسان إذن هو المخلوق الوحيد الذي ليس له فضيلة خاصة به بحيث لا نملك إلا أن ننظر إلى شعره، أو إلى ملابسه، أو إلى أسلافه؟»

الشذرة الرقم (١٩)

الناس المرضى يغضبون من أطبائهم عندما لا يقدم لهم الطبيب أي نصيحة، ويعتقدون أنه تخلى عنهم، أو يئس منهم. فلم لا يتبنى المرء الموقف نفسه مع

(*) أو أي ألوان أخرى من الطعام غير الموجود على المائدة، لكان سلوكك غير لائق، وهي دعوة إلى القناعة والشكر على ما هو موجود، وعدم الطمع في المزيد (المترجمة).

الفيلسوف، ويستنتج أنه قطع الأمل في حكمة المرء، إذا لم يقل له شيئاً ذا نفع..؟!

الشذرة الرقم (٢٠)

من أبيكتيتوس.

أولئك الذين حالة أجسامهم جيدة يستطيعون تحمّل الحرارة والبرودة، ومن ثم فإن أولئك الذين حالة نفوسهم جيدة في استطاعتهم تحمّل الغضب، والألم، والتهلل، والاغتباط.. وغير ذلك من انفعالات.

الشذرة الرقم (٢١)

من نفس المصدر.

من الصواب أن نمتدح أغريبنوس لهذا السبب! وهو أنه أظهر أنه رجل من طراز رفيع (صاحب قيمة عليا) وأنه لم يثن على نفسه أبداً، بل يحمرّ وجهه خجلاً عندما يمتدحه شخص آخر، كما أن شخصيته من النوع الذي إذا نزلت عليه كارثة كتب ثناء لها. فلو أنه أصيب بالحمى امتدح الحمى، ولو ساءت سمعته أثنى على سوء السمعة. ولو كان مصيره النفي خارج البلاد، أثنى على النفي. وذات يوم، بينما كان على وشك تناول وجبة الإفطار، قاطعه رسول ليقول له إن نيرون أمر بنفيه فقال: «حسناً، إذن سوف نتناول طعام الإفطار في أريشيا..»!

الشذرة الرقم (٢٢)

من أغريبنوس.

عندما كان أغريبنوس حاكماً حاول أن يقنع أولئك الذين حكم عليهم بالإعدام أن من الأصلح لهم أن يعدموا، فقال لهم: «إن ذلك ليس من منظور أنكم أعداء أو أنكم لصوص مما جعلني أحكم عليكم بالإعدام، بل من منظور الحراس والأقرباء، تماماً كما أن الطبيب يشجع الرجل الذي سيجري له عملية ويقنعه بأن يخضع له جسده».

الشذرة الرقم (٢٣)

الطبيعة رائعة ومدهشة، وهي مغرمة بمخلوقاتها، كما يقول اكسانوفون. وعلى أي حال، فنحن نحب الجسد ونميل إلى أقل الأشياء جميعاً قبولاً وأكثرها فساداً ووضاعة! فلو أنه كان علينا رعاية جسد جارنا لمدة عشرة أيام فقط لما

تحمّلناه. تخيل ما الذي يحتاج إليه لكي يستيقظ في الصباح: إن عليك أن تنظف أسنان شخص آخر، ثم تقوم ببعض الأعمال الضرورية التي يحتاج إليها. حقاً رائع ومدهش ذلك الذي نحبه ونقوم من أجله بكل هذه الأعمال الوضيعة يوماً بعد يوم. أنا أملأ هذه الحقيبة، ثم أعود فأفرغها، ما الذي يمكن أن يكون أشد من ذلك مدعاة للضجر والملل..؟ لكني مضطر إلى خدمة الله، هذا هو السبب الذي يجعلني أقيم هنا وأحتمل وأصر على غسيل هذا الجسد البائس الذي هو جسدي، وأقدم له الطعام والمأوى. وعندما كنت شاباً كانت له مطالب أخرى أيضاً، ومع ذلك تحمّلتها. لماذا إذن عندما تقوم الطبيعة التي وهبتك هذا الجسد باسترداده، لا تتحمّل ذلك ولا تطيقه؟ ويقول: «أنا أحبه، حسناً لكن أليست هي الطبيعة كما ذكرت الآن هي التي وهبتك هذا الحب له؟ ومع ذلك فالطبيعة تقول أيضاً «دعه يذهب الآن، ولا تنزعج بعد ذلك...!»».

الشذرة الرقم (٢٤)

من المؤلف نفسه.

لو أن الإنسان مات شاباً فإنه يتهم الآلهة. وقد يتهم الرجل العجوز الآلهة أيضاً لأنه يدخل في متاعب كلما تقدم به الزمن، ومع ذلك فعندما يقترب منه الموت يتمنى أن يعيش، ويرسل إلى طبيبه يرجوه ألاّ يدخر وسعاً ولا جهداً، ويقول يا لروعة البشر وما أعجبهم، فهم يعيشون رغم إرادتهم ويموتون رغم إرادتهم.

الشذرة الرقم (٢٥)

عندما تهاجم إنساناً ما وتهدده، مظهراً له القوة، عليك أن تتذكر أن تحذر نفسك أنك لست وحشاً برياً، وأنك لن تفعل شيئاً متوحشاً، وأنك سوف تعيش حياتك دون أن تندم أو تتوب أو أن تحاسب نفسك.

الشذرة الرقم (٢٦)

أنت نفس صغيرة تحمل بدناً، كما اعتاد أبيكتيتوس أن يقول.

الشذرة الرقم (٢٧)

قال أبيكتيتوس أنه ينبغي أن نكتشف فن الرضا والقبول، وأن نولي الانتباه والحرص لمجال الإرادة. فلابد أن يكون هناك تحفظ في دوافعنا، وأن تكون اجتماعية، وأن تنال ما تستحقه، ولا بد لنا أن نمنع الإرادة تماماً أن تنال، وألاّ تحاول أن تتجنب أي شيء من الأشياء التي لا تقع تحت سيطرتنا..

الشذرة الرقم (٢٨)

يقول ليست مسألة عادية تلك التي تكون موضوع نزاع، وإنما هي وسط بين العقل والجنون.

الشذرة الرقم (٢٩)

باستمرار لا تفكر في شيء قدر تفكيرك فيما هو آمن. والصمت آمن من الكلام، وامتنع عن قول ما يخلو من المعنى ويفتح الطريق أمام اللوم والتأنيب.

الشذرة الرقم (٣٠)

ينبغي ألاّ نمسك السفينة بمرساة واحدة صغيرة، ولا نعلق حياتنا على أمل واحد.

الشذرة الرقم (٣١)

ينبغي ألاّ نمد آمالنا إلى آفاق بعيدة، أبعد كثيراً من خطواتنا.

الشذرة الرقم (٣٢)

إننا بحاجة ماسة إلى علاج الروح أكثر من علاج البدن، لأن الموت أفضل من الحياة.

الشذرة الرقم (٣٣)

أندر المتع تعطي أعظم بهجة.

الشذرة الرقم (٣٤)

إذا كان ينبغي للإنسان أن يتجاوز الشيء الوضيع فسوف تنقلب أكثر الأشياء سروراً ومتعة إلى كآبة تامة.

الشذرة الرقم (٣٥)

لا يكون الإنسان حراً، ذلك الذي لا يكون سيد نفسه.

الشذرة الرقم (٣٦)

الحقيقة هي شيء أزلي وخالد، وهي لا تعطينا جمالاً يذبل مع الزمن، كلاّ! ولا هي تأخذ الكلام الموثوق منه الذي يبنى على العدالة، وإنما هي تؤكد الأشياء العادلة، والقانونية، كما تميزّ عنها الأشياء الظالمة، مبينة زيفها.

ثانياً: مجمل أبيكتيتوس

نصوص من المجمل لأبيكتيتوس(*)

مجمل أبيكتيتوس(**)

ـ ١ ـ

من بين جميع الأشياء الموجودة في العالم، هناك بعض الأشياء يخضع لسيطرتنا وهناك بعضها الآخر لا يخضع لسيطرتنا، فمن الأشياء التي تخضع لسيطرتنا هناك الفكر، والدوافع، وما نريد أن نصل إليه، وما نريد أن نتجنبه، باختصار كل ما يخضع لفعلنا. أمّا الأشياء التي لا تخضع لسيطرتنا فهي تشمل: الجسم والملكية والسمعة والمركز أو المنصب، وباختصار كل ما لا يكون من فعلنا. والأشياء التي تخضع لسيطرتنا هي من حيث الطبيعة حرة طليقة غير مقيدة، أمّا الأشياء التي لا تخضع لسيطرتنا فهي ضعيفة خانعة، تخضع للعوائق، وتعتمد على غيرها. تذكر إذن أنك إذا ما تخيلت أن ما هو خانع بالطبيعة هو نفسه حر، وأن ما هو بالطبيعة ملْك الآخر هو ملكك الخاص فسوف تكون معوقاً وسوف تتفجع وتنتحب، وسوف تضطرب وترتبك، وسوف تلوم الآلهة والناس، ولكنك لو اعتقدت أن ممتلكاتك هي وحدها التي تنتمي إليك، وأن ممتلكات الآخر تنتمي إليه وحده، فلن يضع أحد أمامك العراقيل. ولن يرغمك أحد على شيء. ولن تلوم أحداً ولن تتهم أحداً، ولن تفعل شيئاً ضد رغبتك وضد إرادتك، ولن يضرك أحد، ولن يكون لك أعداء، لأنه لن يمسك ضر.

وعليك أن تتذكر، وأنت تتطلع إلى هذه الأمور العليا، أن بلوغها يحتاج إلى جهد أكثر من الجهد العادي. فعليك أن تتخلى عن بعض الأشياء تماماً، وأن ترجىء بعضها الآخر بعض الوقت. وإذا كان لديك المنصب والثروة، فربما فشلت في الوصول إلى هذه الأمور العليا، لأن رغبتك سوف تتركز على الأمور السابقة، ومن المؤكد أنك سوف تفشل في بلوغ تلك الأشياء التي تجلب، هي وحدها، السعادة والحرية.

(*) *The Manual of Epictetus*, edited by Whitney J. Oates, p. 468.

وانظر أيضاً نصوص مختارة من الرواقيين في الترجمة الفرنسية: Jean Brun, *Les Stoïciens: textes choisis*, SUP: Les Grands texts (Paris: Presses universitaires de France, 1957), p. 114.

(**) هذا المجمل لمبادىء أبيكتيتوس هو على الأرجح من تصنيف تلميذه أريان، وهو يحتوي على ملخص رائع لفكر أستاذه. من تعليقات المترجم الإنكليزي، ص ٤٨٧ (المترجمة).

إجعل همك، إذن، مواجهة كل انطباع عنيف أو فظ بهذه الكلمات: «أنت لست سوى انطباع، ولست أبداً على النحو الذي تبدو عليه..، ثم اختبره بتلك القواعد التي تملكها قبل كل شيء، وبهذا الاختبار الذي هو سيد الاختبارات جميعاً»(*). أهو يهتم بالأمور التي في نطاق قدرتنا أم بالأمور التي لا تقع في مجال قدرتنا..؟ وإذا كان يهتم بالأمور التي لا تقع في نطاق قدرتنا، فكن مستعداً بالجواب: إنه لا يعني شيئاً بالنسبة إليك.

ـ ٢ ـ

تذكّر أن الغاية من رغباتك هي تحقيق ما تريد، وأن رغبتك في تجنب الوعود تفلت مما تريد أن تتجنبه. وأن من يفشل في الحصول على ما يريد هو إنسان تعيس الحظ. وأن من لم يهرب مما يريد أن يتجنبه فهو إنسان بائس، وإذن لو أنك حاولت أن تتجنب ما هو غير طبيعي فحسب الذي يدخل في نطاق سيطرتك، فإنك سوف تهرب من كل ما تتجنبه، لكنك إذا ما حاولت أن تتجنب المرض أو الموت، أو الفقر، فسوف تكون إنساناً بائساً.

ومن ثم دع إرادتك تتجنب ولا يكون لها أدنى اهتمام بما لا يقع في نطاق قدرة الإنسان، ووجِّهها فقط إلى الأشياء التي تقع في نطاق قدرة الإنسان التي هي مضادة للطبيعة على نحو مباشر. لكن لا بد لك في اللحظة الراهنة أن تقوم بإزالة رغباتك تماماً. لأنه لو كانت رغباتك أو إرادتك من النوع الذي يرغب في شيء لا يقع في نطاق قدرة الإنسان، فلا بد أن تصبح سيىء الحظ، في حين لا شيء من الأمور التي تقع في نطاق قدرة الإنسان، فلن تكون في وضع يسمح لك بمعرفة أيها من الأفضل أن ترغب فيه أو يكون في متناولك الآن.. إن الدافع إلى الفعل، أو عدم الفعل ـ هذا هو ما يهمك ـ ومع ذلك فإن عليك أن تمارسه برفق، وبغير عناء ولا عجلة.

ـ ٣ ـ

عندما يكون أمامك شيء من أضأل الأشياء فصاعداً، جذاب أو نافع ومفيد أو موضوع حب، فتذكّر دائماً أن تقول لنفسك: «ما هي طبيعته؟»(**) فلو كنت

(*) في الترجمة الفرنسية «Une Imagination أنت لست سوى خيال ولست أبداً كما تظهر..» من كتاب: Brun, *Les Stoïciens: textes choisis*, p. 115 (المترجمة).

(**) في الترجمة الفرنسية: «أهو حقيقي؟»، ص ١١٦ (المترجمة).

مغرماً بقدر أو إبريق، فقل لنفسك إنني مغرم بقدر أو إبريق، عندئذ لن تنزعج إذا ما انكسر. ولو أنك قبّلت طفلك أو زوجتك فقل لنفسك: إنك إنما تقبّل موجوداً بشرياً لأنك عندئذ لن تنزعج إذا ما داهمه الموت.

ـ ٤ ـ

وإذا كنت على وشك أن تقبض بيدك على شيء ما، فذكّر نفسك أي نوع من الأشياء هو، فإذا ما كنت على وشك أن تستحم، فضع في ذهنك ما يحدث في الحمام؛ ينصب الماء على البعض، بينما يبقى البعض الآخر يشق طريقه مزاحماً، والبعض الثالث يسب ويشتم، والبعض الرابع يسرق. وسوف تشرع في الاستحمام بأمان أكثر لو أنك قلت لنفسك في الحال «أنا أريد أن أستحم، كما أريد أن تبقى إرادتي على انسجام مع الطبيعة»، وهكذا تفعل في كل عمل تقوم به. إذ بهذه الطريقة، لو أن شيئاً تحول أمامك إلى عائق في استحمامك، فسوف تكون جاهزاً لأن تقول: «إنني لم أرد أن أستحم فحسب، بل أن أبقي إرادتي في انسجام مع الطبيعة.. ولن أبقيها كذلك لو أنني أستشيط غضباً مما يحدث..»

ـ ٥ ـ

ليست الأحداث هي التي تزعج الناس بل أحكامهم على هذه الأحداث؛ فالموت، مثلاً، ليس شيئاً مرعباً، وإلا لاعتقد سقراط أنه كذلك. كلّا! إن الشيء الوحيد المرعب من الموت هو رأي الناس فيه وقولهم إنه مرعب[١٣٠]. ومن ثم فعندما نعوق أو ننزعج أو نكتئب، ينبغي ألاّ نلقي اللوم أبداً على الآخرين، بل على أنفسنا، أعني على أحكامنا الخاصة. فاتهام الآخرين بأنهم السبب في سوء حظي أو تعاستي هو علامة على نقص في التربية. أمّا اتهام الإنسان لنفسه فهو يدل على أن التربية قد بدأت. أمّا عدم اتهام الإنسان لنفسه، أو للآخرين، فإنه يدل على أن تربية المرء قد اكتملت.

ـ ٦ ـ

لا تزهُ ولا تتفاخر بميزة ليست لك. فلو أن حصاناً قال في فخر «أنا جميل»، فربما تحمّلناه، لكنك عندما تقول في زهو «أنا حصان جميل»، فإن عليك أن تعلم أن الحصان الجميل هو موضع فخرك. فعليك أن تسأل نفسك ما الذي يمكن أن

(١٣٠) إن الموت شر (La Mort est un mal) أو قولهم ها هو الشر (Voila le mal..) إلخ، ص ١١٧.

تفاخر به من صفاتك؟ والجواب هو: الطريقة التي تتعامل بها مع انطباعاتك، وعلى ذلك فعندما تتعامل مع انطباعاتك على وفاق مع الطبيعة، عندئذ يمكن أن تفخر بذلك حقاً. ذلك لأن فخرك في هذه الحالة سوف يكون بسبب خاصية حسنة من خصالك.

ـ ٧ ـ

إذا ما كنت في رحلة بحرية، ورست سفينتك في الميناء، ونزلت تبحث عن ماء عذب، وربما حملت معك بعض الرخويات أو الفطريات، لكن لا بد أن تظل عينك مركزة على سفينتك بحيث تظل تنظر إليها باستمرار لترى ما إذا كان عامل الدفة يناديك، فإذا كان ينادي، فإن عليك أن تترك كل شيء، أو أن تُربط على ظهر السفينة، وساقاك مقيدتان مثل الخروف، ومثل ذلك هي الحياة. إذا كانت لديك زوجة عزيزة، أو رزقت بطفل، فهما أشبه بالفطريات أو الرخويات، فهما مقيدان جداً بطريقتيهما الخاصة؛ فقط عندما ينادي عامل الدفة فإن عليك أن تستدير عائداً إلى السفينة تاركاً كل شيء آخر وألاّ تنظر خلفك. وإذا كنت شيخاً مسناً فلا تبتعد أبداً عن السفينة حتى إذا دعيت، لا يصعب عليك الظهور.

ـ ٨ ـ

لا تطلب أبداً أن تقع الأحداث وفقاً لمشيئتك، وإنما عليك أن تريد لهذه الأحداث أن تقع كما وقعت، عندئذ سوف تنعم بالسلام.

ـ ٩ ـ

المرض عقبة أمام البدن، لكنه ليس كذلك بالنسبة إلى الإرادة، ما لم توافق الإرادة. والعرج عائق أمام الساق لكنه ليس كذلك أمام الإرادة، قل ذلك لنفسك في كل حادثة تقع، وسوف تجد أنه على الرغم من أنها عقبات تعوق شيئاً آخر، فإنها لن تعوقك أنت.

ـ ١٠ ـ

عندما يحدث لك شيء ما، تذكّر دائماً أن تعود إلى نفسك، وأن تسأل نفسك ما هي الملَكة التي لديك وهي تستطيع أن تتعامل مع ما حدث؛ فلو أنك شاهدت غلاماً جميلاً أو امرأة جميلة، فسوف تجد أن «ضبط النفس» هو الملَكة التي

تمارَس في هذه الحالة. ولو ألَّم بك مكروه، سوف تجد أن المطلوب هو «الجَلَد والتحمل». ولو كان ما صادفك هو المجون والبذاءة فإن المطلوب هو الصبر، ولو أنك دربت نفسك على هذه العادة، فلن تذهب بك انطباعاتك بعيداً.

ـ ١١ ـ

لا تقل أبداً عن شيء ما إنك فقدته، بل قل: «إنني أعدته». هل مات طفلك؟ لقد عاد إلى مصدره، هل ماتت زوجتك؟ لقد عادت إلى المنبع. هل أُخذت منك ممتلكاتك؟ ألم تسترد هذه أيضاً. . ؟ بل تقول. . «مَنْ أخذها مني وغد شرير»، وماذا يعنيك خلال مَنْ استردها العاطي؟ ما دام أنه أعطاك إياها، فعليك أن تراعيها، لكن ليس على أنها ملكك، بل عاملها كما يتعامل عابر السبيل مع نزل المسافرين.

ـ ١٢ ـ

لو أردت أن تحرز تقدماً فإن عليك أن تتخلى عن استدلالات من هذا القبيل: «لو أنني أهملت شؤوني فلن يكون عندي ما أعيش منه»، «إذا لم أعاقب ابني فسوف يكون شريراً». إذ من الأفضل أن تموت جوعاً حتى أنك تتحرر من الألم، وتتحرر من الخوف، عن أن تعيش في وفرة مضطرب العقل. ومن الأفضل لابنك أن يكون شريراً عن أن تكون بائساً. ولذلك عليك أن تبدأ بالأشياء الصغيرة. هل نقطة الزيت عندك تسكب؟ هل سُرقت جرعة النبيذ الخاصة بك؟ قل لنفسك «ذلك هو الثمن الذي أدفعه لكي أتحرر من الانفعالات الطاغية. ذلك هو ثمن الذهن الهادىء». «لا شيء يؤدى بلا ثمن. عندما تنادي «غلامك ـ العبد»، فكّر في أنه ربما لم يستطع سماعك. ولو سمعك فربما لم يستطع أن يحقق ما طلبت. لكن لم يكن متاحاً أو لم يكن الأمر بيده ليحقق لك صفاء النفس.

ـ ١٣ ـ

لو أنك أردت أن تحرز تقدماً، فلا بد أن تكون قانعاً وراضياً بالأشياء الخارجية بحيث تبدو ساذجاً وأحمق. لا تطلب من الناس أن يظنوا أنك تعرف شيئاً ولو اعتقد أحد أنك شخص ما فلا بد أن ترتاب في نفسك لأنك تعرف أنه ليس من السهل أن تجعل إرادتك على وفاق مع الطبيعة، وأن تحافظ في الوقت ذاته على الأشياء الخارجية. فلو أنك راعيت واحداً فلا بد لك أن تهمل الآخر.

ـ ١٤ ـ

من السخف أن تريد لأطفالك ولزوجتك ولأصدقائك أن يعيشوا إلى الأبد، لأن ذلك يعني أنك تريد ما لا يقع في قدرتك ولا تحت سيطرتك أن يكون في قدرتك وتحت سيطرتك. وقل مثل ذلك إذا ما أردت من خادمك ألاّ يقع في أخطاء. فأنت في هذه الحالة أحمق، لأنك تريد من الرذيلة ألاّ تكون رذيلة بل شيئاً مختلفاً. لكن هل تريد لرغباتك ولإرادتك عدم الإحباط؟ في استطاعتك أن تفعل ذلك: لا ترغب إلا فيما يعتمد عليك وحدك.

جرب نفسك إذن فيما يقع في مجال قدرتك تجد أن سيد البشر جميعاً أو الرجل الحقيقي هو الرجل الذي له سلطان على رغباته، أو الذي لا يرغب في شيء على الإطلاق، الذي يحقق رغبة ويتخلى عن أخرى. فمن يرد أن يكون حراً عليه ألاّ يرغب في شيء، أو يتجنب كل شيء يعتمد على الآخرين، وإلا سوف تصبح بالضرورة عبداً.

ـ ١٥ ـ

تذكّر أنك لا بد أن تسلك في الحياة على نحو ما تسلك لو كنت في مأدبة بحيث تنتظر حتى يأتيك الطبق إلى مكانك، عندئذ عليك أن تمد يدك وتتناوله بأدب؛ فإذا مرَّ عليك فلا تستوقفه، وإذا لم يصلك فلا تكن وقحاً وتذهب لتحضره، بل عليك أن تنتظر حتى يأتي دورك. واسلك على هذا النحو مع أطفالك، وزوجتك، ومنصبك، وثروتك، وذات يوم سوف تكون جديراً بأن تدعى إلى تناول الطعام في مأدبة مع الآلهة. لكنهم لو كانوا قد جلسوا قبلك، وأنت لم تتناول مما أخذ منه كل فرد، فعليك أن ترفضها وتحتقرها، عندئذ فإنك لن تشارك موائد الآلهة فحسب، لكنك سوف تشارك في قوانينهم وقواعدهم. وعندما فعل ذلك ديوجنس وهيراقليطس ورجال مثلهم، عندئذ قيل عنهم إنهم إلهيون واستحقوا هذا اللقب.

الفصل الثالث عشر

الحرية والوجود الذاتي في فلسفة كارل ياسبرز (١٨٨٣ ــ ١٩٦٩)

حسن الكحلاني[*]

مقدمة

يعد التعارض بين الذاتية والموضوعية، بين الوجود المطلق والوجود الذاتي، الفرد والمجتمع؛ جوهر التفكير الفلسفي منذ نشأته حتى الآن. وعلى أساس هذا التعارض انقسمت الفلسفة إلى تيارين مختلفين هما: الفلسفة الموضوعية والفلسفة الذاتية:

تبدأ **الأولى** من الأشياء والقوانين العامة، التي تعلو على الأفراد وتشملهم. وتعطي أهمية قصوى للموضوع، وللعالم المادي، ولعالم ما بعد الطبيعة، وتتجاهل الإنسان. بينما تبدأ **الثانية** بالتفكير من الإنسان؛ حيث تشدد هذه الفلسفة على الإنسان، وتجعله محور كل تفلسف، ومن خلاله يمكن فهم العالم الموضوعي.

وفي الوقت الذي ترى فيه الفلسفة الذاتية أن الذات هي صانعة التاريخ والحقيقة، ترى الفلسفة الموضوعية أن هناك قوى أخرى موضوعية تُسَيِّر التاريخ، وتصنع الحقائق، وهذه القوى تعلو على الفرد وتتجاوزه.

(*) أستاذ مساعد في الفلسفة المعاصرة وفلسفة التاريخ والحضارة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة صنعاء، ونائب عميد كلية الآداب للشؤون الأكاديمية والدراسات العليا.

اتجهت الفلسفة الموضوعية إلى دراسة الكل وتجاهلت الفرد؛ بل وأدخلته ضمن سلسلة لا متناهية من الموجودات الأخرى، بحيث لا يمكن تفسير سلوكه إلا بالعودة إلى معظم الظواهر الطبيعية والاجتماعية؛ ولذا فإنها أوقعته في حتمية طبيعية وتاريخية لا فكاك منها، وألغت حريته وتفرده.

ويرى برديائف أن أفضل تقسيم للفلسفة هو وضعها في إطار ثنائية «الذاتية والموضوعية»: حيث تقوم المبادئ الأساسية للذاتية على تأكيد أولوية الذاتية والحرية والتعدد والنزعة الإرادية والخلق والإبداع، بينما تقوم الفلسفة الموضوعية على تأكيد أولوية الموضوعي ووحدة الوجود[1] والقدرية.

إن الإشكاليتين الأساسيتين للفلسفة هما: إشكالية الوجود الكلي، أو المطلق، وإشكالية الوجود الذاتي، ووفقاً لذلك ظهر تياران في تاريخ الفلسفة هما: التيار الموضوعي والتيار الذاتي.

لم تكن الذات الإنسانية هي الموضوع الأول للفلسفة، وإنما الوجود الكلي، فمنذ بدأ الإنسان يفكر في ذاته، وبدأ يطرح التساؤلات الجوهرية التي حيرته، ذهب إلى البحث عمّا يكمن خلف هذا الوجود قبل أن يبحث عن ذاته، لاعتقاده أن حقيقة وجوده تكمن في الخارج، فاتجه إلى البحث في الطبيعة، فوجد التغير والتنوع في الظواهر الطبيعية والإنسانية، وقد اتجه تفكيره للبحث عن الوجود المطلق، اعتقاداً منه أن فهم الوجود الكلي سيتيح له معرفة ذاته، إلا أن الموضوع العام قد استغرقه، فنسي ذاته، ولم تظهر إشكالية الوجود الذاتي إلا في مراحل متأخرة من تاريخ الفكر الإنساني.

بدأ السفسطائيون في تأكيد أولوية الذات على الموضوع، حيث أكدوا أن الإنسان مقياس كل شيء، وقيل إن سقراط أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، حينما أكد أن على الإنسان أن يعرف نفسه أولاً، ولكنه في نهاية المطاف اتجه إلى البحث عن المفاهيم الكلية؛ معنى الخير والحق والجمال. وهكذا عمل أفلاطون، أكد أن الحقيقة موجودة في عالم المثل، وفي فلسفة العصور الوسطى المسيحية والعربية الإسلامية، انشغل التفكير الفلسفي بمحاولة التوفيق بين الدين والفكر، ومن جديد يتراجع البحث عن الإنسان الفرد، مع بعض الاستثناءات،

---

(١) نيقولاي بردیائف، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل؛ مراجعة علي أدهم (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، ص ٣٥.

فقد انطلق المعتزلة ـ في الفكر العربي الإسلامي ـ من الوجود الذاتي؛ حينما أكدوا الحرية والاختيار ومسؤولية الفرد عن أفعاله.

وفي عصر النهضة الغربية، كانت الحركة البروتستانتية ـ التي قادها مارتن لوثر ـ قد مهدت الطريق للنزعة الإنسانية. ومع بداية الفلسفة الحديثة، أكد ديكارت الذاتية حينما بدأ من الـ «أنا أفكّر»، وسارت الفلسفة الألمانية في محاولة لتأكيد الذات، إلا أنها ذهبت بعيداً، حينما أكدت الذات الكلية والروح المطلقة، التي اكتملت في فلسفة هيغل المثالية الموضوعية.

لقد انشغل الإنسان أمداً طويلاً بالبحث عن «المطلق»، فراح يعلن حيناً أن «التاريخ» هو «المطلق»، ومضى يؤكد حيناً آخر أن «الطبيعة» هي «الحقيقة الكبرى». وفي غمرة هذا الانشغال المستمر بالأفكار والأشياء نسي الإنسان نفسه، أو خيل إليه أنه قد أصبح جزءاً من الطبيعة، ونجح المنهج التجريبي في دراسة كثير من ظواهر الطبيعة، فلم يلبث علماء النفس والاجتماع أن أكدوا ـ بدورهم ـ أن الإنسان ظاهرة طبيعية، وأن باستطاعتنا أن ندرسه وفقاً للمنهج التجريبي الذي ندرس به غيره من ظواهر الطبيعة.

ثم كانت الهزات الكبرى التي أيقظت الإنسان من سباته الطبيعي، فسرعان ما تذكر الإنسان نفسه، وراح يكذب ادعاءات كثير من العلوم الإنسانية التي أرادت أن تهبط به إلى مستوى «الموضوع» (Object). وهكذا أدرك الإنسان ـ أول مرة ـ أنه ليس مجرد «شيء» تتكفل بتفسيره قوانين المادة بل هو ذات، هيهات لأي جبرية أن تنهض بتحليل قوانينها[٢].

ففي الفكر. . . المعاصر تمردت الفلسفة على ذاتها الموضوعية لتبحث في حياة الفرد. وهكذا نجد نيتشه يهاجم الفلاسفة، ويرى في سقراط وأفلاطون علامات انحطاط الحضارة، «إن نيتشه يعيب على الفلسفة تجريدها للواقع الإنساني، وانفصالها عنه»[٣].

مع ظهور فلسفة الحياة لدى نيتشه، والفلسفة البراغماتية لدى وليم جيمس، والفلسفة الوجودية لدى كيركغارد وهايدغر وياسبرز وسارتر، يبدأ الاتجاه نحو

---

(٢) زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١٧.

(٣) فتحي التريكي، **الفلسفة الشريدة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، [ـ ١٩؟])، ص ٢٧ ـ ٢٨

الإنسان، وتبدأ الفلسفة الذاتية الشريدة، رافضة للمطلق والكلي، مؤكدة الفردانية والتعدد. يبدأ عهد جديد من التفكير، ويبدأ الاتجاه نحو الذات بعد أن استغرقنا الموضوع والموضوعية بكل تياراتها.

تحاول الفلسفة دائماً أن تقيم ضرباً من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة: معرفة ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء، ومعرفة أخرى ترمي إلى تغيير وجودنا (إلى الأفضل)، ولكن من المؤكد أن معرفتنا غايتنا الشخصية ومصيرنا البشري هي الكفيلة وحدها بأن تخلع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا في الفعل من جهة، وإدراكنا دورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى[٤].

إن معرفتنا وجودنا الذاتي هي جوهر الفكر الفلسفي؛ لأن هذا الوجود يحدد الغاية من وجودنا وأفعالنا، ويحدد الأهداف العامة للإنسان وللمجتمع وللفرد. ثم بعد ذلك يمكن تحديد وسائل بلوغ تلك الغاية وإدراك العوامل التي تعوق تقدمنا. فالجهد الأساسي الذي تقوم به الفلسفة هو تحديد الغاية والمعنى. وقبل ذلك البحث عن الجوهر الحقيقي للإنسان.

وقد أدرك معظم الفلاسفة المعاصرين أن الحرية تشكل جوهر الوجود الإنساني وأساسه، بل رأوا أن الإنسان هو حرية، ولذا سعوا إلى معرفة القوى التي تكبل وجودنا وحريتنا، وهي قوى موضوعية. فالمعرفة وسيلة إلى فهم العالم الذي يحيط بوجودنا، غير أن الهدف من فهم العالم وقوانينه ليس التكيف مع تلك القوانين الضرورية، بل تغيير العالم لخير الإنسان وتقدمه. ولذا فإن الفلسفة «هي في جوهرها اعتراض قائم باستمرار من قبل الروح الإنسانية ضد كل محاولة آلية يراد بها إدماج الوجود البشري في دائرة مغلقة من التنظيمات الصناعية والأجهزة المادية والتحديدات الموضوعية»[٥].

لقد ركز معظم الفلاسفة المعاصرين أبحاثهم على إشكالية الوجود الإنساني والحرية الإنسانية. وأكدوا الذاتية التي تقف في صراع وتوتر مستمر مع الموضوعية.

وتعد الفلسفة الوجودية هي الأكثر اقتراباً من الإنسان والذات الفردية في

---

(٤) زكريا إبراهيم، **مشكلة الفلسفة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١)، ص ٥٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

مواجهة كل الأشكال الموضوعية التي تحاول إحالة الإنسان إلى شيء مادي أو موضوعي، تتحكم به قوانين عمياء.

ولذا نجد أن معظم هؤلاء الفلاسفة، ومنهم ياسبرز، قد وحّدوا بين الوجود الإنساني والحرية: **فالإنسان هو الحرية.**

وسوف أحاول في هذا البحث معرفة تصور ياسبرز وفهمه لطبيعة العلاقة، بين الذاتي والموضوعي، بين الوعي والوجود، كما أسعى إلى معرفة تصوره عن الحرية والوجود الإنساني، الإنسان من حيث كونه حرية وفعلاً، العالم الموضوعي باعتباره وسيلة إلى تحقيق غايات الموجود الحر.

وفهم الحرية يقتضي معرفتها من خلال إدراك العلاقة الجدلية بينها وبين نقيضها المباشر: الضرورة. كما أحاول أيضاً معرفة تصور ياسبرز لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر لإدراك الكيفية التي يسعى من خلالها الموجود إلى تحقيق ذاته ووجوده، ولتحقيق هذه الغاية، يمكننا وضع الإشكالية على صيغة التساؤلات الآتية:

- ما الوجود الحقيقي؟
- ما الموقف الذي يتميز به ياسبرز من بقية الفلاسفة الوجوديين؟
- ما طبيعة العلاقة بين الذاتي والموضوعي؟
- كيف يرى ياسبرز العلاقة بين الموجود الإنساني وماهيته؟
- كيف يفهم ياسبرز الحرية؟ وما طبيعة العلاقة بين الضرورة والحرية؟
- هل يحقق الإنسان ذاته وحريته ووجوده بالانعزال والتمركز حول الذات، أم بالانفتاح والتواصل مع الآخر؟
- من هم أعداء الحرية الفردية، وكيف يتم التجاوز وتحقيق التفرد؟
- ما طبيعة العلاقة بين الحرية والسلطة؟

هذا ما أحاول الإجابة عنه في هذا البحث، الذي تقتضي طبيعته استخدام المنهج الجدلي لإدراك العلاقة بين طرفين: الذاتي والموضوعي، الضرورة والحرية، الأنا والآخر، التمركز والانفتاح والتواصل.

وبناء على ذلك قسمنا البحث إلى اثني عشر مبحثاً، تناولنا فيها القضايا الآتية:

أولاً: الوجود الموضوعي ـ الشامل ـ لدى ياسبرز

يُعد كارل ياسبرز أبرز الفلاسفة الوجوديين الذين أكدوا أولوية الذات على الموضوع، إلا أنني وجدت أنه يختلف عنهم من حيث إنه لم يتخل عن إشكالية الوجود المطلق. فهل يُعد مثالياً ذاتياً أم مثالياً موضوعياً؟ هذا التساؤل جعلني أبحث في تصوره عن الوجود المطلق. ولذا فقد وجدت أن المهم أن نعرف تصور ياسبرز لإشكالية الوجود الكلي المطلق، الذي يُعد الإشكالية الأولى للفلسفة، قبل البدء في الحديث عن موضوعنا الأساسي: الحرية والوجود الإنساني، أو الوجود الذاتي.

يرى ياسبرز «أن الفلسفة بحسب جوهرها، هي ميتافيزيقا، لأنها تضع السؤال الخاص بالوجود. غير أن هذا الوجود ليس واقعة، وليس من المعطيات التي نجدها أمامنا كما يعتقد البعض غالباً، إنه من الجنون أن نظن أن الوجود هو ما يمكن لكل واحد أن يعرفه»[٦].

لقد بدأت الفلسفة بهذا السؤال: ما الوجود؟ فهناك أنواع كثيرة من الوجود: الأشياء في العالم ـ أشكال الكائنات الحية وغير الحية ـ والأشياء الكثيرة اللانهائية التي تأتي وتمضي. ولكن ما الوجود الحقيقي؟ . . . الوجود الذي يكمن في أساس الأشياء جميعاً، الوجود الذي يصدر عنه كل شيء[٧]؟

ظهرت إجابات فلسفية متعددة عن هذه الأسئلة؛ **فرأى البعض** أن ذلك الوجود الأصيل، الذي يصدر عنه كل شيء والذي يكمن خلف التنوع والتغيرهو: الماء أو النار أو العناصر الأربعة، حسب تصور كل من: طاليس وهيراقليطس وأنباذوقليس على التوالي، أو العقل الكلي عند أنكساغوراس.

«وإجمالاً ظهر تياران، **يرى الأول** في المادة مصدر كل شيء، **ويرى الثاني** أن العقل أو الروح هو الوجود الحقيقي. بينما **يرى تيار ثالث**، وهو يضم أنصار المادية الحيوية، أن الوجود هو جوهر روحي حي، «وفي كل حالة كان الوجود يعرف بأنه شيء موجود في العالم، ومن هذا الشيء تنبثق جميع الأشياء الأخرى.

---

(٦) إ. م. بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة؛ ١٦٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٣٠٤.

(٧) كارل ياسبرز، «الشامل،» في: كارل ياسبرز، **نصوص مختارة من التراث الوجودي**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧)، ص ٧٦.

ولكن أي هذه الآراء هو الأصح»[8]؟ يجيب ياسبرز بالقول: «إن المدارس المتنوعة لم تستطع خلال آلاف السنين أن تبرهن على صدق واحد من تلك الآراء. ففي رأي كل منها يتجلى شيء من الحقيقة. بيد أن كلاّ منها يصبح باطلاً حين يدعي الشمول، ويطمح إلى تفسير الوجود بأسره، من خلال مبدأ واحد»[9].

وهكذا يرى ياسبرز، انطلاقاً من رؤيته الجدلية، أن الوجود الحقيقي لا يمكن رده إلى مبدأ وحيد، فهو ليس وجوداً مادياً وليس وجوداً روحياً، بل إنه وجود أكثر غنى يشملهما معاً هو «الشامل».

ويبدو أن هذا الوجود يشبه الفكرة الشاملة التي يكتمل بها المثلث الجدلي في نسق هيغل الفلسفي. وبالتالي فإنه يميل إلى المثالية الموضوعية، ذلك بأن «المثالية الموضوعية تحاول أن تقيم عقلاً كلياً تزعم أنه كامن في الطبيعة، ويعبر عن ذاته بصورة نهائية في الإنسان،أي في التاريخ الإنساني، فالجوهر (عند هيغل) هو الوحدة الجدلية الشاملة للذات والموضوع، هو الفكر المطلق، الذي يشكل الطبيعة والإنسان على السواء، هو وحدة الأضداد والعملية الكلية للحركة والتغير والتطور». ولكن هيغل ـ وهذا هو المهم ـ يقول: «لهذا ينبغي النظر إلى الجوهر، لا على أنه بداية الواقع بل على أنه نتيجة لتطور الواقع»[10].

ولأن الماركسية أيضاً تأخذ بالمنهج الجدلي عند هيغل مع تحويله ـ فقط ـ إلى جدل مادي، نجدها تصل إلى النتيجة نفسها في العلاقة بين الذاتي والموضوعي، فهي تؤكد العلاقة المتبادلة والتفاعل بينهما. فـ «الجوهر ـ في الفلسفة الماركسية ـ هو وحدة المادة والحركة، هو الحتمية الكلية التي تتبدى في كل جوانبها في الحركة، والتغير والتطور في وحدة الأضداد التي يستبعد كل منهما الآخر». ولذا فإن «الجوهر هو الوحدة المادية للعالم، أو ـ بعبارة أخرى ـ إن الوحدة المادية للعالم جوهرية، أي أنه غير محدود في الزمان والمكان، ومن ثم فهو أبدي ومطلق وشامل تماماً»[11].

وهذا يعني أن المطلق والجوهر يتكونان باستمرار عبر التفاعل المتبادل

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(١٠) ثيودور أويزرمان، **تطور الفكر الفلسفي**، ترجمة سمير كرم، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٩٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

للماهيات، للمادة والحركة، للمادة والروح، للذات والموضوع، هو نتاج لهذه العلاقة. هنا يتفق هيغل والماركسية وياسبرز أيضاً. وهنا نجد أن النتيجة واحدة؛ بالنسبة إلى الماديين أو المثاليين، سواء قلنا إن الشامل هو الجوهر أو المادة أو الروح، الموضوع أو الذات؛ لأن ذلك يتضمن القول بمبدأ واحد يتحكم بالوجود ويسيره، والنتيجة سيادة الحتمية والضرورة ـ ولا مجال للحرية ـ كما يقول وليم جيمس.

ومن هنا ندرك مغزى الوجودية عند هايدغر وسارتر حينما بدأت بالأنا ـ الذات في علاقة جدلية وفي علاقة متبادلة بين الأنا والآخر، واستبعادهما لفكرة الوجود المطلق؛ إن ذلك يتيح مجالاً للحرية. غير أن ياسبرز لا يلغي الحرية ولا الوجود الذاتي، لكنه فقط يهرب من الإشكالية حينما لا يصل إلى نتيجة لحل الإشكالية؛ فيغادر الوجودية والذاتية إلى المثالية الموضوعية، إلى الوجود الغامض، حيث يؤكد ياسبرز تلك العلاقة المتبادلة بقوله: «إن الموضوع بالنسبة للأنا، عبارة عن وجود محدد، أمّا الشامل، فيبقى غامضاً بالنسبة لوعيي، وهو لا يتضح إلا من خلال الموضوعات، ويزداد وضوحاً كلما أصبحت الموضوعات أشد وعياً.ويظهر الشامل في ثنائية «الأنا» الموضوع. ويظل هو نفسه خلفية تنير الظواهر إلى غير حد. ولكنه لا يزال دائماً، الشامل»(١٢).

ولا يتوقف ياسبرز عند ثنائية الذات والموضوع، بل يبحث عن هدف التفلسف الحقيقي، وهو هذا التواصل بين العقل والوجود، الذات والموضوع، لينقلنا إلى الوجود الحقيقي، إلى الحقيقة الكلية، إلى الشامل. هذا الشامل هو الذي ينير الموضوعات والأنا. يقول ياسبرز: «فما معنى هذه الثنائية الحاضرة دائماً للذات والموضوع؟ إنها لا تعني سوى أن الوجود ككل ليس موضوعاً وليس ذاتاً ولكنه شيء شامل يتحقق في هذه الثنائية»(١٣). إنه المركّب الجدلي منهما.

وإجمالاً نجد ياسبرز يتحدث عن الوجود بمعان ثلاثة، **أولها** الوجود، بمعنى الكينونة الموضوعية أو الواقعة التجريبية (Dasein) أو الوجود الموضوعي. **وثانيها** الوجود من أجل ذاته (أنا نفسي)، ويختلف هذا النوع من الوجود عن وجود الأشياء، ويطلق عليه اسم (Existenz)، **وثالثها** الوجود في ذاته (Ansichseiend).

---

(١٢) ياسبرز، المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

وهذا النوع من الوجود غير قابل للإدراك من جانب الذات أو الكائن، وهو المتعالي، أو الحقيقة المتعالية(١٤).

إن التفلسف عن الشامل معناه النفاذ إلى الوجود نفسه، ولا يتم هذا إلا عن طريق غير مباشر، فمن خلال التفكير في الموضوع نحصل على دلائل تشير إلى اللاموضوع (Non-object) أي الشامل. إن ثنائية الذات ـ الموضوع لا تحل إلا بوضع فكرة العلاقة بين الأشياء في العالم، تلك الأشياء التي تواجهني باعتبارها موضوعات من جهة، وبين الذات من جهة أخرى. هذه العلاقة تصبح صورة نعبّر بها عمّا لا نراه، وعمّا لا يمكن أن يصير هو نفسه موضوعاً على الإطلاق (الشامل)(١٥).

حقاً لقد انقسمت الفلسفة إلى تيارين: ذاتي وموضوعي، يبدأ الأول من الذات، ويبدأ الثاني من الموضوع. وقد سارت هذه الثنائية دون أن تنظر إلى الهوة التي تفصل بين الذات والموضوع، وهذا ما أدركه ياسبرز، الذي رأى أن العلاقة بينهما هي الجسر وهي الحقيقة، وهي موضوع البحث الميتافيزيقي؛ البحث عمّا يقف خلف هذه الثنائية، إنها الصورة، أو العلاقة، «فإذا ما مضينا في التفكير بالصور، فإننا نؤكد من خلال الينبوع الحاضر في أعماقنا تعدداً في جوانب هذه الثنائية التي تتألف من ذات وموضوع؛ إذ تختلف اختلافاً جوهرياً من حيث إنني إذا كنت آنياً (Dasein)، أي موجوداً في العالم، فإنني اتجه نحو بيئتي، وإذا كنت عقلاً فإنني اتجه نحو الموضوعات، وإذا كنت وجوداً فإنني اتجه نحو الله».

ونحن بوصفنا وجوداً في العالم، وأشخاصاً يعيشون في بيئتنا، فإننا نجرب فيها ما ندركه بحواسنا، وما يحقق الواقع بالنسبة إلينا على شكل حضور لا يمكن إحالته إلى معرفة كلية.

وبوصفنا عقلاً نواجه الأشياء المحسوسة، وننجح إلى حد ما في تحصيل معرفة مقنعة صحيحة بالنسبة إلى الجميع، ولكنها دائماً وأبداً معرفة بالأشياء المحددة.

وباعتبارنا وجوداً نتجه إلى الله، إلى العلو، وهذا عن طريق لغة الأشياء، تلك اللغة التي يستعملها الوجود كشفرة ورموز، ولا تستطيع حسّيتنا الحيوية

---

(١٤) بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ص ٣٠٦.

(١٥) ياسبرز، المصدر نفسه، ص ٧٩.

ولا عقلنا إدراك حقيقة هذه الرمزية. والله، بوصفه موضوعاً لكنه يختلف تمام الاختلاف عن الموضوعات التجريبية، لا يكون واقعاً بالنسبة إلينا إلا باعتباره وجوداً[١٦]. وهذه المحيطات الثلاثة ليست سوى أقطاب ثلاثة للوجود العام الذي أنا موجود فيه. وأياً يكن نوع الوجود الذي أبدأ منه، فإنني لن أستطيع أن أجد الوجود كله بشكله المطلق، ولا بد للفلسفة أن تمضي في عملية التجاوز والمقارنة.

ويتحقق التعالي أو التجاوز عبر ثلاثة أبعاد:

- عن طريق التوجه في العالم.

- عن طريق إيضاح الوجود الذاتي.

- عن طريق الميتافيزيقيا.

والتعالي الأول يخرج العالم من وجوده الموضوعي المتماسك والمنظم إلى ذاته. وفي **التعالي الثاني** يتم إيضاح الوجود بالانطلاق من الأنا باعتبارها كائناً، وهي التي تكون موضوعاً لعلم النفس وتصل بـ «الأنا» إلى (الأنا) الخالص. وفي الميتافيزيقيا، لا يكون **التعالي** إلا للوجود الإنساني الذي يخرج من دائرة الكائن ليعود إلى ذاته، ويرتفع على سلّم التعالي. وفي كل حالة من حالات هذه الطرق الثلاثة، يكون التعارض بين الموضوع والذات من أجل إدراك الوجود الحق[١٧]، وذلك عبر الوعي الذاتي للوجود. بيد أن الوعي لا يكتفي بذلك الكشف، إذ نجده يستمر في التعمق لمعرفة ما يكمن خلفه.

وهنا نجد أن الفلسفة الوجودية المؤمنة تبدأ من الذات الإنسانية الفردية، ولكنها حين تجد أن إشكالية الصراع بين الذات والموضوع لم تحل، تلجأ إلى الهروب من عالمنا الأرضي إلى العالم العلوي، ومن الذات الإنسانية إلى الذات الكلية المطلقة، فتعود إلى المثالية الموضوعية وتغادر الذاتية. فالوجود العام الذي يتحدث عنه ياسبرز يُعد وجوداً غامضاً.

لذا فإننا سنغادر مفهوم الوجود العام أو الشامل، ونتجه إلى تركيز اهتمامنا على الوجود الإنساني، باعتباره موضوعنا الأساسي. وهو الموضوع الجوهري للفلسفة الوجودية، وهو ما يميزها من غيرها من الفلسفات.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٧) بوشنسكي، المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

ثانياً: طبيعة العلاقة بين الذاتي والموضوعي (الوعي والوجود)

توصلنا إلى أن للوجود عند ياسبرز معاني ثلاثة هي:

الأول: الوجود الطبيعي ـ الموضوعي؛ **الثاني**: الوجود الذاتي أو الوجود من أجل ذاته؛ **الثالث**: الوجود في ذاته، أو المتعالي، أو الشامل.

إن الإشكالية الأساسية في الفلسفة هي فهم العلاقة بين الوعي والمادة، بين الذاتي والموضوعي. وما يهمنا الآن هو معرفة وفهم طبيعة هذه العلاقة كما يتصورها ياسبرز، كمقدمة ضرورية للبحث عن الحرية والوجود الذاتي لديه.

للفلسفة الوجودية رؤية جديدة بشأن العلاقة بين الذاتي والموضوعي، تختلف عن التصور المادي والمثالي معاً. فلا ترد الذات إلى الموضوع كما تتصور الفلسفة المادية، ولا ترد الموضوع إلى الذات كما تتصور المثالية. وهذا ما يراه أيضاً عبد الرحمن بدوي، «فوجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلاً عن عالم الموضوعات، فيه تحقق الذات إمكانياتها عن طريق الفعل، وممارسة الأدوات، بل لا بد لها أن تظهر في عالم تبذل فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع، ومادام التحقق لا يتم إلا في العالم، عالم الموضوعات، فإن الذات لا بد أن توجد في العالم، فالوجود ـ في ـ العالم ـ إذاً صفة ضرورية لا بد أن يتصف بها الوجود الممكن، أو الماهية الذاتية»[18].

وهذا ما يذهب إليه ياسبرز؛ إذ يتحدث عن الوعي والوجود باعتبارهما «حقيقتين متعانقتين لا انفصال بينهما، ولا بد للواحد منهما أن يختفي باختفاء الآخر، وآية ذلك أن العقل دون الوجود حقيقة فارغة جوفاء. . . في حين أن الوجود دون العقل مجرد دافع أهوج أعمى، أو مجرد سعي عابث غير معقول؛ فكل منهما يحدد الآخر ويطوره، وبذلك يتمكن الاثنان في النهاية من بلوغ حالة مزدوجة من الوضوح العقلي والواقعية الوجودية»[19]. كما يرى ياسبرز أن بين العقل والوجود «صراعاً ودياً»، هذا الصراع بين الفكر والوجود هو ما يكون صميم الحياة البشرية نفسها[20].

وهنا نلاحظ تأكيده العلاقة والتداخل بين الفكر والوجود، وهذا يعني أن

---

(١٨) عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥)، ص ٣٢.

(١٩) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

العقل له دائماً قصدية وغاية يتجه نحوها لكي يفكر فيها ويعيها ويدرك ماهيتها. فالوعي هو نتاج العلاقة بين العقل وموضوعاته الموجودة في الخارج؛ ذلك «أن **الوعي هو وعي بشيء ما**»؛ كما ذهب إلى ذلك إدموند هوسرل، مؤسس فلسفة الظواهر. ذلك «أن الخاصية الجوهرية للوعي هي القصد، فليس الوعي وعياً فحسب، ولا يمكن أن يكون كذلك، بل هو وعي بشي ما، أو أنه يتجه نحو شيء ما. فالوعي هو فعل اتجاه أو هو فعل قصد»[٢١].

يتجه العقل نحو الوجود في محاولة لكشف وإدراك ما هو غير عقلاني فيه، والوجود لا يُعرف ولا يتجلى إلا للوعي وحده، فالعلاقة بينهما علاقة توتر وتداخل، غير أن ياسبرز يعطي الأهمية للذات والوعي باعتبار أنه هو الذي يمنح الموضوع وجوده وينيره. «فهو يقبل بمسلّمة الوعي، فلا موضوع بدون ذات وكل ما هو موضوعي يحدده الوعي بصفة عامة. ولذا فإن الوجود الموضوعي هو دائماً محض ظاهرة»[٢٢].

أمّا الوعي فهو الوجود الحقيقي، الوجود من أجل ذاته. ذلك «أن الوجود ـ الذاتي ـ ليس أمراً موضوعياً قابلاً للقياس وخاضعاً للتجربة، كلي التطبيق، إنما هو حر ومنذ منبعه. ولكن ذلك لا يعني إدراك الوجود على أنه ذاتية؛ إنما الوجود في الواقع ثغرة في دائرة الكينونة المكونة من الموضوع والأنا، ولكنه يقوم وراء هذا التميز بين الموضوع والأنا». إن الوجود يشق طريقة في اتجاهين نحو الموضوعي ونحو الذاتي، ومن هنا كان ثمة انشقاق قائم في شخصيتنا بين الذات ـ أي الأنا ـ والموضوع، وهدف الفلسفة هو التملك الجديد المتذبذب للموضوعية[٢٣].

والإنسان دائب السعي إلى إدراك الحقيقة الأصلية باستكشاف مغاليق الوجود الذي نتأمل فيه. ونحن لا نكاد نتأمل في فكرة أو خطرة أو عاطفة أو أي شيء ذاتي حتى ينقلب في اللحظة نفسها، التي نتأمله فيها، إلى موضوع. وعلى ذلك، فنحن لا نستطيع أن نتأمل في أنفسنا، بل ما نفكر فيه وما نتحدث عنه هو موضوع، هو شيء آخر غير أنفسنا، بيد أن ثمة رابطة تربط بين الذات والموضوع في أعماق الشخصية وهي بمثابة الوحدة الجامعة التي تنقذنا في

---

(٢١) حبيب الشاروني، **فلسفة جان بول سارتر** (الإسكندرية: منشأة المعارف، [ـ ١٩؟])، ص ١٢٩.

(٢٢) بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ص ٣٠٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١١.

اللحظة الحرجة من انشقاق الشخصية بين الذاتية والموضوعية[٢٤].

يقول ياسبرز، مؤكداً العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع: «وفي الواقع إننا لا نعي ذاتنا إلا بدءاً من اللحظة التي نكون فيها في الوقت ذاته متجهين إلى مواضيع؛ لا وجود لـ (أنا) بدون موضوع، ولا لموضوع بدون (أنا) وبعبارة أخرى، لا موضوع بلا ذات ولا ذات بلا موضوع»[٢٥].

إن الذات لا تحقق وجودها إلا في الموضوعات الخارجية، وإلا ظلت «أنا» منعزلاً؛ وجوداً بالقوة، لم يصل إلى مرحلة الوجود الفعلي.

غير أن الذات تمتاز عن الموضوع لكونها تدرك «أناها» وتدرك الموضوع، وتنير وجوده وتغيره. «إن وجود الذات وجود يمتاز بأنه وجود شاعر لوجوده؛ بينما وجود الموضوع وجود يحيل إلى وجود غيره، دون أن يحيل إلى وجود نفسه»[٢٦]. ثم إن للوعي خاصية أخرى؛ فهو يتجه لفهم الوجود لكنه لا يتوقف عند ذلك الحد، بل يسعى إلى تغييره وإعادة تشكيله من جديد. فللوعي خاصية إيجابية وفاعلية، وليس منفعلاً.

ثالثاً: مفهوم الوجود في الفلسفة الوجودية

قبل إدراك معنى الوجود الذاتي عند ياسبرز، يتطلب الأمر معرفة معنى مفهوم الوجود لدى الفلسفة الوجودية بشكل عام.

يُعد مفهوم الوجود من المفاهيم والمقولات الأساسية للفلسفة الوجودية التي يعتبر ياسبرز من أبرز ممثليها، فما المقصود بهذا المفهوم لدى الوجودية بشكل عام، ولدى ياسبرز بشكل خاص؟

«الوجود» (Existence) هو المقولة الرئيسية للفلسفة الوجودية، أدخلها إلى الفلسفة سورين كيركغارد، ويفهم الوجود هنا على أنه «كينونة» الإنسان الداخلية التي لم تتحقق بعد، تمييزاً له من وجوده التجريبي، الذي لا يمثل وجوده

---

(٢٤) محمد فتحي الشنيطي، **في الفلسفة الحديثة والمعاصرة** (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٨)، ص ١٣٣.

(٢٥) كارل ياسبرز، **نهج الفلسفة**، ترجمه وقدم له عادل العوا (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٥)، ص ٤٢-٤٣.

(٢٦) بدوي، **الزمان الوجودي**، ص ٣١.

الحقيقي. والوجود باعتباره قوة الكينونة يحدده الإنسان بنفسه بإرادته[٢٧].

ويفهم الفلاسفة الوجوديون من الوجود الإنساني (Existence) معنى أوسع نطاقاً من المعنى التقليدي لهذا المصطلح، وهو أن شيئاً ما يوجد، فهو يشير إلى الطريقة الإنسانية للوجود على نحو مميز، ويحمل أسماء مختلفة؛ فهو الوجود الإنساني عند ياسبرز، وهو الوجود المتعين (Desein) عند **هايدغر**، وهو الوجود لذاته (Pour-soi) عند سارتر، وهو الوجود الفردي الواقعي الذي لا يمكن أن يعرفه معرفة ذاتية إلا امرؤ موجود (Exists)، وهو ينذّ عن التحليل التصوري أو التعريف.

وتختلف الفلسفة الوجودية اختلافاً جذرياً عن «الأنثروبولوجيا الفلسفية»، التي تهتم كذلك بالإنسان أساساً، ففي هذه الأخيرة يحاول الإنسان أن يكشف ما هو عليه، وما يجعله كإنسان مختلفاً عن الكائنات الأخرى، ومكانه في العالم، لكن الوجودية ليست معنية بالإنسان بعامة، وإنما بالإنسان في فرديته العينية، وهي تدرك إلى حد كبير العالم والبشر الآخرين، لكن العالم باعتباره «كوناً» (Universe) لا يعنيها[٢٨].

ويرى الوجوديون أن الإنسان وحده هو الذي يحوز الوجود، وهم نادراً ما يستخدمون كلمة «إنسان» وإنما يدلّون عليه بتعبيرات من مثل: (الموجود ـ هنا)، و(الوجود) و«الأنا»، و«الوجود لأجل ذاته». ولنصحح قولنا إن الإنسان «يحوز» أو يملك وجوده، فالإنسان لا يملك وجوده، إنما الأحرى أنه هو هو وجوده كما يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلي نشيط، فلا «يكون» الوجود، وإنما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية.

بعبارة أخرى: هو «يصير» إن الوجود دائماً غير مكتمل، وكأنه يبتدئ، إنه شروع واستقبال. ويؤكد الوجوديون على نحو أقوى هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماماً ويتطابق مع الزمانية. ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون «الذاتية» بمعناها الخلّاق: فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هو حريته هو.

---

(٢٧) **الموسوعة الفلسفية**، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين؛ إشراف م. روزنتال يودين وب. يودين؛ ترجمة سمير كرم؛ مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٥٧٧.

(٢٨) جاك شورون، **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة كامل يوسف حسين؛ مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة؛ ٧٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

لكنه سيكون من الخطأ مع ذلك أن نستنتج أن الإنسان عند الوجوديين منغلق حيث جوهره ذاته، مرتبط أوثق ارتباط بالعالم، وعلى الأخص على نفسه. على العكس تماماً، فإن الإنسان هو الحقيقة الناقصة والمفتوحة، ويقول معظم المفكرين الوجوديين بهذه التبعية المزدوجة، وذلك على النحو التالي:

فمن جهة، يبدو لهم الوجود الإنساني مضموماً في العالم، قائماً في داخله إلى درجة أن الإنسان يكون دائماً في موقف محدد، بل إنه هو هو موقفه، ومن جهة أخرى فإنهم يرون أن هناك رباطاً وصلة بين البشر، وهذا هو معنى مفهوم **«الوجود معاً» (Mitsein)** عند **هايدغر**، و«التواصل» عند **ياسبرز**، و«الأنت» عند مارسيل[٢٩].

«تبدأ الوجودية من الإنسان مباشرة ـ من الذات المشخصة بكل ما فيها من حرية ومسؤولية، وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب. وإن هذا الإجماع على البدء بالذات المشخصة يكفي لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات»[٣٠].

رابعاً: الوجود الذاتي في فلسفة ياسبرز

لقد أكد ياسبرز حتمية التداخل بين الذاتي والموضوعي؛إلا أنه يعطي الأهمية للوجود الذاتي، الذي يواجه الوجود الموضوعي والمطلق، ويكشف عنهما. فكيف ينبثق الوجود الذاتي في صراعه الأبدي مع الوجود الموضوعي؟ وكيف يحقق وجوده وحريته؟

يقرر ياسبرز أن ليس في وسع اللغة الفلسفية سوى أن تتحدث عن «الوجود الذاتي». والحق أن ما نسميه «الذات» إنما هو ذلك الموجود الذاتي، الذي يواجه الوجود العام ككل. والذات لا توصف بأنها موجودة، بل هي يمكن أن توجد، ولا بد لها من أن توجد. وأنا «أُصبح وجوداً ذاتياً» حين أكف عن أن أكون مجرد «موضوع» بالنسبة إلى ذاتي، فالوجود الذاتي هو بمثابة تفتح في صميم وجود العالم، ومن ثم فإنه يكمن أولاً وقبل كل شيء في النشاط أو الفاعلية، التي يضطلع بها الإنسان. وهذا التفتح البشري إنما يتجلى بصفة خاصة من خلال «المواقف الحدية» التي تصطدم بها الذات، مثل: الموت والألم والصراع

---

(٢٩) بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣٠) علي عبد المعطي محمد، **سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥)، ص ٩٣.

والإثم. ويحقق الوجود الذاتي وجوده من خلال الوعي التاريخي والحرية، والتواصل بين الذوات[٣١].

يقدم ياسبرز عدداً من التعريفات الزائفة للوجود الذاتي، لأن التعريف الحقيقي مستحيل، والتعريف الأنسب ربما يكون هو القائل إن «الوجود هو ما لا يعتبر موضوعاً على الإطلاق، انه أصل فكري وسلوكي، إن الوجود هو ما يرجع إلى ذاته. ومن هنا فهو يعود إلى تعاليه»[٣٢]. فالوجود الإنساني هو الوجود الذاتي الذي يميز نفسه بالانفصال عن الوجود الموضوعي. «إن ظهور الشعور يعني تميزه عن الوجود، كما أن هذا التميز هو الذي يسمح له بأن يعرف الوجود، وبأن يصدر عليه أحكاماً، وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر»[٣٣].

فالوجود الإنساني يحقق ذاته وحريته بالسلب والتلاشي، والانفصال والتجاوز المتواصل عن العالم الموضوعي أولاً، وعن الآخر ثانياً. ولكنه يحقق وجوده أيضاً بالتواصل، بالتمركز والانفتاح معاً،حيث «ينبثق الوجود الإنساني من ذلك الوجود الطبيعي (Dasein) الممنوح لنا من قبل مجهود شخصي، أعني ذلك الوجود التجريبي؛ الذي هو مجرد واقعة تعبر عن الموجود هنا، في وسط الأشياء أو في غمرة المعطيات الحسية، ولكن وجودنا الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا ينفصل عن فعل الحرية؛ الذي به أختار نفسي وأحدد مصيري، فالوجود بالنسبة إليَّ إنما يعني إن أكون حراً وأن اختار بنفسي مصيري الخاص، أي أن أختار نفسي وأحقق ذاتي بذاتي.

وهذا ما يجعل فيلسوفاً مثل ياسبرز يوحّد بين الوجود والاختيار، فيستبدل بعبارة ديكارت المعروفة «أنا أفكر إذاً أنا موجود» هذه العبارة الجديدة «أنا اختار إذاً أنا موجود؛ فالوجود هو اختيار الذات الذي يجعلنا نعلو على الوجود الطبيعي السلبي، ونرتقي إلى اكتشاف ذواتنا، مستعملين الحرية التي تختصر فيها مشروعية وجودنا»[٣٤].

---

(٣١) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٣٢) بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ص ٣١١.

(٣٣) عبد الوهاب جعفر، **البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩)، ص ١٦٤.

(٣٤) زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧١)، ص ١٦٥.

والواقع أن في وسعنا أن نتناول الوجود الإنساني بطريقتين: كموضوع للبحث العلمي، وكوجود لحرية مستعصية على كل علم.

ففي **الحالة الأولى** نتحدث عن الإنسان كموضوع، وفي **الحالة الثانية** نتحدث عن الواقع الذي يستحيل أن نجعله موضوعياً، هذا هو الإنسان، وهو الذي يعمّق واقعه حين يعي ذاته وعياً حقاً[٣٥].

«إن الإنسان من حيث هو واقع في العالم موضوع يمكن للمرء أن يعرفه. ومن هنا نجد، على سبيل المثال، النظريات السلالية تقيم خصائصه النوعية المختلفة، فيدرس علم التحليل النفسي ما تحت الشعور في نشاطه، وترى الماركسية فيه كائناً حياً يظهر عمله المنتج بالسيطرة على الطبيعة والواقع الاجتماعي.

ويمكن أن تسير هاتان العمليتان إلى الكمال، وجميع هذه الطرق التي تسلكها المعرفة تمكّن من امتلاك شيء من الإنسان ـ شيء من واقعه، ولكنها لا تملكه أبداً في مجموعه؛ لأن تلك العلوم تسعى إلى معرفة مطلقة بالإنسان كله، لكنها تفتقد الإنسان الحقيقي، ومن يثق فيها يكاد يرى جذوة الوعي بالإنسان منطفئة فيه، وأخيراً الوعي بالإنساني، الوعي بالحالة الإنسانية التي هي الحرية والارتباط بالله[٣٦].

يظفر العلم من إدراك وفهم الجانب الموضوعي للإنسان، غير أن الجانب الذاتي يستعصي عليه، والجانب الذاتي هو الحرية، والحرية هي الوجود الإنساني الحقيقي.

خامساً: الحرية الذاتية (الوجود والماهية)

يتضح مما سبق أن الوجود الإنساني هو الحرية ذاتها، والحرية هي الإشكالية الجوهرية للفلسفة المعاصرة، وهي قديمة قِدَم الإنسان. وقد ظهر إزاء الحرية تياران أو وجهتا نظر: رأت وجهة النظر **الأولى** أن الإنسان لا يمتلك الحرية المطلقة، فهو مكبل بقوانين موضوعية، وقد رأى إسبينوزا أن القول بالحرية ليس إلا جهلاً بالضرورة. وفي الفكر العربي الإسلامي، أكد أنصار الجبر أن الإنسان مُسَيَّر

---

(٣٥) كارل ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧)، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

لا مخيّر، ولذا فإن المبدأ الأساسي الذي ينطلق منه أنصار الحتمية والضرورة هو القول إن **ماهية الإنسان سابقة لوجوده.**

هذه هي الفكرة الأساسية التي يعتمد عليها أعداء الحرية، أنصار الجبرية والحتمية. «وبناءً على هذا المفهوم، يصبح كل إنسان تحقيقاً خالصاً لصورته في ذهن «الله»، أو لصورة كونية هي ماهية الإنسان، وبالتالي يتعين وجود الإنسان بناءً على ماهيته، ويصبح سلوكه محدداً بمقتضى هذه الماهية. لذلك نظر الوجوديون إلى فلسفات الماهية على أنها فلسفات جبرية تحتّم سلوك الإنسان بناءً على صورته في ذهن الله، أو ماهيته الإنسانية»[٣٧].

وهذا يعني أن حياة الإنسان وسلوكه ووجوده المستقبلي قد حددتها سلفاً قوى مستقلة فلا يستطيع الاختيار، حيث إن سلوكه يُعد وفقاً لذلك سلوكاً آلياً تتحكم فيه قوى روحية أو مادية، **وهذا ما ترفضه الفلسفة الوجودية** بكل صورها، إذ ينطلق الفلاسفة الوجوديون ـ ومنهم ياسبرز ـ من بُعد فلسفي آخر هو القول إن «الوجود يسبق الماهية»، وهذا يتضمن تأكيد الحرية؛ إذ لا فرق بين الوجود والحرية؛ فالإنسان يوجد مع الحرية ومع مشروعه الخاص الذي يسعى إلى تحقيقه في المستقبل، فالإنسان يوجد أولاً مع الحرية ثم عليه أن يسعى إلى تحقيق ماهيته التي يريدها.

بدأ الفكر الغربي بتأكيد أولوية الذات على الموضوع، وأولوية الحرية والوجود على الماهية، بعد أن أدرك أن قوى الظلام تعتمد على أيديولوجيا فلسفية تدعم منطقها وتنطلق من المسلّمة القائلة إن «الماهية تسبق الوجود»، والجوهر والكلي والموضوعي يسبق الجزئي والذاتي. البداية الخاطئة تؤدي إلى نهاية مدمرة.

تساءل الفلاسفة الذاتيون: ما قيمتي وما دوري في الوجود، إذا كان كل شيء قد حدد سلفاً؟ وحياتي ومستقبلي وأفعالي قد سطّرتها قوى أعظم مني، لا أفهم خطتها ولا أدري شيئاً عن غاياتها؛ حددت هي مصيري، فلست مالكاً لذاتي: الجوهر والموضوع والكلي والضرورة، كلها مفاهيم تكبل حريتي، وتجعلني أداة موضوعية لها.

جاءت الفلسفة الوجودية بدءاً، من كيركغارد وهايدغر وياسبرز وسارتر، لتعلن أولوية الذات على الموضوع، كبداية صحيحة لارتقاء الإنسان من سيطرة

---

(٣٧) الشاروني، **فلسفة جان بول سارتر**، ص ١٨.

المجتمع والدولة، والآلة، وضد التهميش الموضوعي والاغتراب الذاتي، الذي كرسته المجتمعات الحديثة لتعلن انطلاقها من «الأنا أفكر الديكارتي إلى الأنا موجود»، فرأت بهذا أن الإنسان يوجد أولاً مع الحرية، ثم عليه فيما بعد أن يحقق ماهيته، ويصنع جوهره ومستقبله. الحرية الذاتية أولاً؛ خالقة القيم والجديد، ومجددة روح الحياة والحضارة. ولذا أكدت الفلسفة الوجودية أن «ماهية الإنسان لاحقة لوجوده، وعلى ذلك ليس ثمة طبيعة بشرية تحدد سمات الوجود الإنساني منذ البداية، وإنما الإنسان باختياره بين مجموعة من الاحتمالات يثبت وجوده، والإنسان من حيث هو كذلك، حقيقة مرنة وصيرورة متصلة بحيث تغدو الزمنية هي التي تتيح للإنسان أن يتقدم ويتطور»[٣٨].

ويؤكد سارتر هذا بقوله «إن الحرية الإنسانية تسبق ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، ولا يمكن أن نميز بين الحرية والوجود الإنساني، فالإنسان لا يكون حراً فيما بعد، فليس ثمة فارق بين وجود الإنسان وكونه حراً»[٣٩]. والواقع أنه إذا كان للوجود في نظر هايدغر وياسبرز وسارتر الأسبقية على الماهيات، فإنه بمعنى محدد هو أن الوجود ليست له ماهية متميزة عنه، أو إن شئنا إن الماهية من صنع الوجود ذاته؛ فهم يقررون أن الوجود يكون ملقى هناك وفي حالة من القطيعة بحيث لا يرتكز إلا على نفسه، ولا يعتمد إلا على ذاته. وهذا يعني أنه في جوهره (حرية) بمعنى أنه على وجه الدقة لا يتوقف على شيء آخر سوى نفسه، فالحرية إذاً تعني الإمكان المطلق، كما أنها تعرّف كينونة الوجود تعريفاً وافياً[٤٠].

فالحرية بالمعنى الوجودي تتضمن الفعل، وهذا يتضمن تأكيد العلاقة بين الحرية والفعل المسؤول. إن الوجود الإنساني في الحقيقة ذو طابع خاص يجعل كل فرد منا موجوداً حراً، قد قذف به وحيداً في هذا العالم، وسط إمكانياته الخاصة، فليس وجودي سوى قدرتي على اكتشاف إمكانياتي، وتحقيق ذاتي والتعبير عن حريتي. فالوجود الإنساني إنما ينحصر في ذلك «الفعل» الذي به آخذ على عاتقي وجوداً هو وجودي الخاص، متحملاً مسؤولية خاصة أمام نفسي وأمام كل وجود آخر؛ ومن هنا فإن فلسفة الحرية لا بد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل[٤١].

---

(٣٨) ياسبرز، المصدر نفسه، ص ٣-٤.

(٣٩) جان بول سارتر، **الوجود والعدم: بحث في الانطولوجيا الظاهرانية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٦)، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٤٠) محمد، **سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية**، ص ١٠٤.

(٤١) إبراهيم، **مشكلة الحرية**، ص ١٣.

وهذا ما يعبّر عنه ياسبرز بقوله «إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوي هو نفسه على فاعلية تتحقق في نطاقها الحرية، فالحرية لا توجد إلا حيث أوجد أنا نفسي»... ومعنى هذا أن ياسبرز يقرر وجود هوية (Identity) بين الوجود والحرية... فالوجود لدى ياسبرز يُفهم على أساس الحرية، باعتبار أن وجودي إنما هو اختياري لذاتي[٤٢].

فالاختيار نقطة تحول في حياة الإنسان، لكنه يرتبط بتحقيق الفعل الذي أحقق به وجودي وحريتي: «إنني أعي الحرية في الاختيار الوجودي، أي في القرار الذي اتخذه أنا ذاتي. وحيث أن الحرية **هي** الوجود، فإنه لا يمكن وضعها في تصور عقلي، إنني أعرفها علم اليقين على أنها لي ليس بالفكر بل بمحض واقعة الوجود»[٤٣].

ولكن هل يمكن تعريف الحرية؟

يميل معظم الفلاسفة **المعاصرين**، وفي مقدمتهم ياسبرز ولافيل وغبرييل مارسيل، إلى القول باستحالة تعريف الحرية، باعتبار أن الحرية لا يمكن أن تكون «موضوعاً»[٤٤]. إن وجود الحرية ـ عند ياسبرز ـ لا يندرج مطلقاً تحت نطاق النظام العقلي الموضوعي، فالحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفي في نطاق الموضوعية الصرف، لأن ليس للحرية مكان في عالم الموضوعات. لقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى محاولة إثبات الحرية أو نفيها، أمّا ياسبرز فيرى أن من واجبنا عكس ذلك: أن نرفض منذ البداية كل نظرية موضوعية للحرية، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة، أو انعدام القسر (وهو التعريف القائم على الدليل الكوني لإثبات الحرية) كما نطرح ـ ونرفض تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكولوجي لإثبات الحرية)[٤٥]، لأنها فعل متجدد، وليست موضوعاً يُدرس ويُقاس. «إن الحرية الوجودية ليست موضوعية، وهي غير قابلة للبرهنة عليها، ولا يمكن دحضها سواءً بسواء»[٤٦].

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٣) بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ص ٣١٤.

(٤٤) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٤٦) بوشنسكي، المصدر نفسه، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

غير أن إنكار ياسبرز أي تعريف للحرية لا يعني تقبلها كفكرة غامضة؛ فإن كان من الصعوبة تحديدها وتعريفها لكونها لا تقاس كماً، وليست موضوعاً، لأنها تدخل في نطاق الكيف وهذا صحيح، إلا أن لها تجليات، وتظهر في تأثيرها في الموضوعات، وفي الفعل الإنساني. إنها ترتبط إذاً بالأفعال المتجددة، وهي قوى وطاقة نابعة من الذات.

فالحرية تنبثق من الصراع والتوتر بين الذاتية والموضوعية من جهة، وبالتالي، بين المنهج الموضوعي والمنهج الذاتي، إذ يحاول أنصار النزعة الموضوعية النظر إلى الإنسان باعتباره موضوعاً يمكن إخضاعه للقوانين الموضوعية، بينما يرى ياسبرز أن الذات عصية على التحديد؛ حيث يرى «أن وجود الإنسان لا يمكن أن يكون مجرد موضوع. وعبثاً يحاول أنصار النزعة الطبيعية أن يحصروا الإنسان في أبعاده الجسمية والبيولوجية والتاريخية: فإن الإنسان مع ذلك لا بد من أن يظل «ذاتاً» فريدة في نوعها»[٤٧].

فإذا أردنا أن ندرك ماهية الإنسان وجوهره، فلا بد من أن نتخطى كل معرفة موضوعية، كلٌّ يمضي نحو الأساس الأول للحقيقة الأصلية التي تنبع منها أفكاره وأفعاله معاً، وليست هذه الحقيقة الأصلية سوى تلك الحرية الوجودية التي تفلت منها بطبيعتها كل معرفة موضوعية[٤٨].

فهو هنا يعرّف الذات بأنها كل فعل ومعرفة تحدد نفسها بالانفصال المستمر عن الموضوع. فالحرية هي الذاتية، هي الوجود الكامن في أعماق ذاتي، والذي تناضل الذات لتحقيقه الفعلي في الخارج ومن خلال الموضوعات التي تشكل أول عائق تصطدم به الذات التي تكافح من أجل التجاوز لتحقيق وجودها.

إن الدليل الوجودي أو السيكولوجي كلاهما يدفعان بالإنسان إلى البحث عن الحرية خارجاً أو بعيداً عن ذاته في الظواهر الموضوعية المستقلة، فكلاهما يؤدي في نهاية الأمر إلى تأكيد الحتمية والجبرية والضرورة، وليس الحرية.

أمّا ياسبرز، فيؤكد على العكس من ذلك أنه ينبغي أن نبحث عن الحرية في أعماق الذات التي تعاني، وليس في الموضوع، حيث يقول «إن البحث عن الحرية والشك فيها، والإيقان بها، كل ذلك يدخل في صميم وجود الحرية،

---

(٤٧) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٤٣٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.

غير أنني حينما أبحث عن الحرية، فإن هذا لا يعني أن في ذهني مفهوماً أبحث عن مقابل له في العالم الخارجي، بل الواقع أن مشكلة الحرية أولاً وأخيراً هي مشكلة في تلك الذات الإنسانية التي تريد أن يكون ثمة حرية. فنحن هنا بإزاء ذات مهمومة بوجودها، فهي تضع نفسها موضع السؤال، متسائلة عن إمكانية حريتها[٤٩].

إن سؤال الذات ليس سؤالاً عن الأشياء أو الموضوعات الموجودة في الخارج، وإنما نحن بصدد تساؤل مبعثه الذات وموضوعه الذات، والذات تريد باستمرار أن تبدد وتكشف عن معنى وجودها، وحينما نسأل عن الحرية لا نسأل عن موضوع خارجي ولا عن مفهوم فكري. فالحرية إذاً ليست في نظر ياسبرز «مجرد مفهوم أولي من مفاهيم الفلسفة، بل هي العلامة الأولى لإشراق وجودنا. وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية، بل الكشف عن الذات»[٥٠].

ولكن متى يسأل الإنسان عن حريته، ومتى يشعر بها؟

يسأل الإنسان عن الحرية حينما يشعر بخطر فقدانه لها، وحينما يريد أن يكون حراً. لقد قال هيغل قبل ذلك: يظل العبد عبداً إذا لم يدرك أن الحرية تشكل وجوده الحقيقي، وأن العبودية هي حالة غريبة وسجن ينبغي التخلص منه، «فالسؤال عن الحرية ليس مبعثه سوى إرادة الحرية، تلك الإرادة التي تبغي أن تكون حرة. أمّا الشك في وجود الحرية، فإن مبعثه ضعف يقين الموجود الحر، وشكه في ذاته، مما يجعله يلتمس يقيناً خارجياً أو ضماناً موضوعياً لحريته؛ وهذا هو الأصل في سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية»[٥١].

فمن يمتلك إرادة الحرية الذاتية إنما يسعى إلى الغوص في أعماق ذاته لكشف وجوده الباطني بتأكيد الحرية التي تشكل وجوده، ويسعى إلى تحقيق ذاته الحرة في الخارج باعتبارها نابعة من ذاته، وهي التي تنير له الواقع وتعيد تشكيله، لا تبحث عن من يمنحها الحرية، لأنها موجودة أصلاً في أعماق الذات، والموضوع يشكل نقيضها الذي ينبغي لها أن تتغلب عليه وتتجاوزه.

---

(٤٩) إبراهيم، **مشكلة الحرية**، ص ٢٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

«والواقع أن الحرية ليست مشكلة إلا لأن الإنسان عرضة في كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته، أي أنه في خشية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية. إنني أدرك الحرية في اللحظة التي أشعر فيها بالخطر المميت الذي يتهددني باستمرار، خطر الجبرية الصارمة»[٥٢]. والخطر الذي يهدد الحرية الذاتية؛ الموضوعية والضرورة.

«إن الطفل لا يشعر بالحرية ولا يسأل عنها في طفولته لكونه يحيا حياة آمنة سياجها الوالدان والتقاليد، وحينما يتمزق من حوله ذلك المعطف الوقائي الذي كان يغطيه؛ يجد نفسه وحيداً قد خلا بينه وبين نفسه، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة، ورياح الحرية تعصف به من كل صوب، وحينها تنبثق في ذهنه فكرة المسؤولية والحرية»[٥٣].

فالحرية تبرز مع ضغط الموضوعات الخارجية التي تهدد الوجود الذاتي. ويمكن أن نطلق على هذا الوجود الموضوعي الذي يحاصر الذات بالضرورة، أو الحتمية. فما هي طبيعة العلاقة بين الحرية والضرورة؟

سادساً: الضرورة والحرية

أكد ياسبرز أن الإنسان هو الحرية، ولكن ذلك لا يمنع الاعتراف بوجود الضرورة؛ فهناك ضرورة وقوانين موضوعية، ولكن الإنسان يسعى دوماً إلى فهمها بغية تجاوزها. وما تاريخ الإنسان إلا تاريخ صراعه الأبدي مع الضرورة، فالحرية لا تُعرف إلا بمعرفة نقيضها، أي «الضرورة»، ولا يمكن الحديث عن الحرية دون الإشارة إلى نقيضها، وإلا لما كانت هناك إشكالية حول الحرية بالأصل. هناك إذاً علاقة جدلية وتوتر مستمر بين الحرية والضرورة. فكيف ينظر ياسبرز إلى هذه العلاقة؟

يجعل ياسبرز من المصير «ضرورة وجودية» لا تنفصل عن فكرته عن الحرية. حقاً إن ياسبرز يجعل من الحرية مرادفاً للوجود الإنساني، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية. فالإنسان من جهة هو الموجود الذي يختار؛ وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شيء واحد؛ ولكن الحرية من جهة أخرى لا تُفهم إلا بمعارضتها للضرورة؛ والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

الضرورة. إن للحرية حدوداً هي بعينها شروطها، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة[٥٤]. وهنا نلاحظ أن ياسبرز يبدأ بالتراجع في تعريفه للحرية، فبعد أن رفض تعريفها أو البحث عنها في الخارج، نجده في هذه النصوص يؤكد وجود حد للحرية، وشرط لوجودها، وهو الضرورة الخارجية. ونحن نميل إلى فهم الحرية باعتبارها طاقة داخلية ذاتية يتعاظم وجودها في صراعها مع خصمها الموضوعي ـ الضرورة الخارجية والداخلية معاً، وليس في توقفها عند حد معين، كما يرى ياسبرز. فالفعل الحر يبدأ من نقطة ارتكاز، من ضرورة تحول دون ذلك الفعل، فيكون الفعل الإرادي لحظة تجاوز وقطيعة وتمرد لتلك الضرورة. إنه صراع جدلي وأبدي بين نقيضين: الأول موضوعي، والثاني ذاتي وإرادي وروحي؛ «فهناك الضرورة الجسمية والطبيعية وضرورة المبادئ العقلية. وهذه كلها عقبات لا بد للإرادة من أن تصطدم بها حتى تقف على معنى حريتها، بل حتى تحقق هذه الحرية بالفعل[٥٥].

إنه صراع المتناقضات؛ إن تاريخ الإنسان ليس سوى تاريخ أفعاله التي يتجاوز بها ماضيه وحاضره والآخر؛ حين ينبثق الوعي بالقول أنا لست ذلك الموضوع؛ فالحرية تشكل لحظة التميز والخروج على ماضيها وعلى ضرورة تكبل الذات.

وإذا كان هيغل قد رأى أن الحرية ليست إلا ضرورة قد فهمت، فإننا نرى أن الحرية ليست إلا ضرورة تم تجاوزها. غيرأن ياسبرز لم يكتف بتحديد الحرية وتعريفها في تناقضها مع الضرورة الخارجية؛ بل نجده يعود إلى الذات في كمونها الباطني، وقد غزتها الضرورة.

إن الموضوعية تغزو الذات في أعماقها وتكبلها بأشكال متنوعة من المعوقات؛ فالماضي والتراث والعادات والتقاليد هي في مجملها قيم موضوعية تقع الذات أسيرة لها؛ تعوق الأفعال الحرة المبدعة المتجددة. ولكن الذات تحقق وجودها بالتجاوز المستمر لماضيها وحاضرها حين تتجه بأفعالها وأهدافها نحو المستقبل.

وهناك بالإضافة إلى الضرورة الطبيعية والجسمية والعقلية، ضرورة باطنية (داخلية) تشكل الحافز والدافع الداخلي للحركة، للعلو على الذات؛ إذ إن «ثمة

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

ضرورة أخرى هي من الوجود الإنساني بمثابة قانونه الباطن، وتلك هي الضرورة التي تعبّر عن طراز أو أسلوب (Style) الوجود الإنساني؛ من حيث هو وجود خاضع للزمان والتردد والصراع والأزمات. فالحرية الإنسانية ليست مطلقة، بل هي حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض حتى تصل إلى مرحلة «الوجود الضروري»»[٥٦].

لكنني أرى أن الذات تمتلك حرية مطلقة في أساس وجودها؛ لكنها فقط تصطدم بعوائق موضوعية تسعى إلى تحطيمها وتجاوزها.

إن الوجود الحقيقي هو الوجود الذي تحققه الذات بتمردها على الضرورة. ذلك بأن الحرية الموجودة، كما يتصورها ياسبرز، ليست حقيقية إلا لأنها تستند إلى الضرورة. ولكن هذه الحرية محدودة؛ لأنها تصطدم بضرورة خفية في وجود الذات الحرة نفسها[٥٧].

وهكذا كلما تحررت الذات من ضرورة ومن عائق ظهرت أمامها ضرورة جديدة وعوائق أخرى تشكل نقطة ارتكاز لأفعال متجددة، وقوة دفع للتطور، وإلا ظلت الذات في مكانها دون فعل. ولذا، فإن «الصراع يعدّ شرطاً أساسياً للحياة، فليس ثمة نشاط لا يكمن فيه لون من ألوان الصراع، فكل موقف زمني هو بالطبع صراع[٥٨].

الصراع والحرية

يعدّ الصراع أمراً ضرورياً لتحقق الذات؛ لوجودها ولحريتها. والوجود الإنساني هو نتاج صراع مرير بين الشقاء والسعادة، والشر والخير، الضرورة والحرية، الذاتية والموضوعية، الفرد والجمهور. ومع ذلك، «قد يكون من المتعذر علينا أن نقضي قضاء نهائياً على كل أسباب الشقاء، فالناس جميعاً يتطلعون إلى السعادة، والسعادة الخالصة ضرب من المحال، على أن تحقيق السعادة قد يفضي إلى فراغ، وبينما قد يقضي الشقاء على وجودي التجريبي، فإن السعادة الخالصة قد تهدد وجودي الحقيقي»[٥٩].

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٥٨) ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٦.

(٥٩) الشنيطي، **في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

هكذا ينبغي فهم الحرية وحدودها، كما يرى ياسبرز، أي أنها شروط وحدود قابلة للتجاوز، ولكن ينبغي ألاّ نفهم الحرية والفعل الحر على أنهما مجرد ردود أفعال؛ بل نعتقد أن الحرية تشكل أساس وجودنا الداخلي، ونسعى إلى تحقيقه في الخارج؛ وقد تحول دونه عوائق ينبغي تجاوزها.

تشكل الضرورة قوة دفع جديدة للذات، ونقطة ارتكاز، إذ دونها يظل الأنا بلا حركة، لأن الحركة والتطور هما نتاج تناقض وصراع بين طرفين وقوتين. وفي الحياة اليومية، وفي المجتمعات المعاصرة، يتجلى هذا الصراع بين نقيضين هما: الفرد والجمهور.

غير أن تأكيد ياسبرز التداخل بين الذاتي والموضوعي لا يعني خضوع الذاتي، بل يتضمن تأكيد التجاوز للموضوعية.

سابعاً: علاقة الأنا بالآخر ـ الفرد والجمهور

ولكن ما الخطر الذي يهدد الوجود الذاتي والحرية الفردية؟

تظل الذات في صراع دائم مع كل ما يهدد وجودها، وأهم أعداء الحرية هو الموضوعية بكل أشكالها، وأخطر الأشكال الموضوعية هو الجمهور الذي ينفر من الفرد المتميز. ولذا نجد أن ياسبرز يشير إلى الخطر الذي يهدد الوجود الفردي في ظل المجتمع الآلي المعاصر، الذي يجعل الإنسان يغترب عن ذاته، وسط الآخرين، ذلك «أن الوجود الإنساني يصبح وجوداً جماهيرياً، وهو الخطر الحقيقي، والداء الرهيب لعصرنا الذي يشير إليه نيتشه بصورة لم يعد للفرد فيها وجود من حيث هو شخصية؛ بل أرجع إلى وظيفة، والجمهور هو الذي كتب له الغلبة. إن الوجود المشخص في فرديات قوية في نخبة يتقهقر أمام وجود الجماهير التجريبية»[٦٠].

ففي عصر الجماهير تختفي عظمة الرجال، وهذا ما يؤكده نيتشة، حيث يقول: «أفليست العامة هي من يسود هذا الزمان؟ ومع ذلك فإنها لا تميز بين العظيم والحقير». ويقول أيضاً: «مالي وللساحة العمومية ولعامة الناس ولضجيجهم وآذانهم الطويلة. أيها الرجال الراقون تعلموا مني؛ لا يعتقد أحد في الساحة

---

(٦٠) ستيبان أودويف، **على دروب زرادشت**، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣)، ص ٣٢٠.

العمومية بالإنسان الراقي، وإذا ما شئتم أن تتكلموا على هذه الساحة كما تودون فإن العامة تتغامز قائلة «إننا جميعنا متساوون»»[٦١].

حقاً إن عظماء الرجال الذين غيروا مسارات التاريخ لم يعد لهم وجود في عصر الجماهير، عصر استبدال الفرد بغيره، عصر التسوية والتوسط والتماثل، إذ يرى ياسبرز، كما رأى نيتشه من قبل، «أن الغالبية العظمى من البشر، المحبوسين في وجودهم التجريبي والذين لا تقوم بينهم إلا روابط غير لازمة الوجود، ليست إلا جماهير يتعرض فيها الجوهر الإنساني للنفي». إن الإنسان باعتباره منتمياً إلى الجماهير لم يعد ذاته، لأن الجماهير هي قبل كل شيء عنصر مذيب، وإن الجماهير لا واعية، متماثلة، ذات طابع كمي، دون نمط لا شكل لها. قابلة لتلقي الإيحاء، غير مسؤولة»[٦٢].

ولذا يؤكد ياسبرز أن مهمة الفلسفة تكمن في الدفاع عن الحرية الفردية في هذا العصر الذي تتزايد فيه عملية دمج الفرد في الكيانات الكلية، «حيث تدرك الفلسفة أن المهمة التي تقع على عاتقها اليوم هي العمل على إيقاظ ملَكة التفكير المستقل لدى الفرد، وتأكيد استقلاله في وجه شتى النزعات الاستبدادية والجماعية المتطرفة، . . . ولا بد للفلسفة أن تذكر كل فرد منا أن بإمكانه أن يكون عين ذاته، وأن يكف عن أن يكون إنساناً في اللحظة التي يتخلى فيها عن أصالته الفردية»[٦٣].

إن نفور ياسبرز وكيركغارد ونيتشه من الجمهور إنما جاء لإحساسهم العميق بأن الجمهور يلغي المسؤولية الفردية، ومتى ما شعر الفرد أنه غير مسؤول، وأنه غير قادر على الفعل دون الآخرين، فقد تخلى عن وجوده وحريته، وصار أشبه بالآلة؛ إننا لا نرفض الوجود المشترك مع الآخرين، ولكننا نخشى إغفال التفرد الذي يعد أسمى ما وصل إليه الجنس البشري عبر تطوره ملايين السنين.

إن العودة إلى التماثل تعني العودة بنا إلى حالة الإنسان البدائية، فالارتقاء يتضمن الانتقاء والتفرد والتميز، هذا هو ما أدعو إليه في الفلسفة الفردانية.

---

(٦١) Friedrich Nietzsche, «Thus spake Zarathustra,» translated by Thomas Common, in: Friedrich Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, Modern Library of the World's Best Books (New York: Modern Library, [1937]), p. 285.

(٦٢) سيمون دي بوفوار، **واقع الفكر اليميني**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٦٣) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٤٣١.

يشكل الوجود الاجتماعي أو الجماهيري الموضوعية والضرورة، وبالتالي فإنه يعدّ خطراً على التفرد والتميز والحرية. ولكن كيف تظهر البطولة الفردية؟ وما الذي يحول دونها؟

إن البطل يحدد نفسه بمقاومته الجماهير، ودون جماهير لا يكون هناك أبطال. إن وجود إنسانية متمايزة ضروري كي يتميز البعض باختلافهم(٦٤). إن هيمنة الأشكال الجماعية والجماهيرية تشكل خطراً على التميز الفردي. فـ «لكي يصبح الإنسان إنساناً حقاً يجب عليه أن يتحرر، وهو لا يستطيع التحرر في الواقع من حيث إنه كائن راهن (Real) واقعي، مغمور في جمهرة الشعب(٦٥). فالإنسان المتميز لا يحقق وجوده إلا بتجاوز الآخرين. «إن البطل الحقيقي يتميز بوفائه لدعوته. إن البطل يقاوم امتحان الجماهير التي لا يمكن فهمها»(٦٦). «وإن الوفاء الذي يعظ به ياسبرز هو تأكيد نهائيتنا المتفردة، وبالتالي المطالبة بتميزنا(٦٧).

فما الهدف والغاية النهائية للتاريخ الإنساني؟

ثامناً: غاية التاريخ الفرد أم الإنسانية؟

يمثل الجمهور الضرورة والكم، بينما تمثل الذات الفردية الحرية والكيف. لقد ساد في عصرنا شعور بأهمية الكم والكثرة والعدد والأغلبية، وظن البعض أن الحقيقة تقاس بحجم من يؤيدونها، وهذا يتعارض مع الوقائع؛ فالتاريخ يمدنا بتأكيدات تخالف ذلك، مفادها أن الحقيقة يخترعها الأفراد، وكل ما هو جديد هو من صنع الفرد وليس الجمهور. يخدعنا الكم ونظن أنه يتقدم على الكيف، وهذا الظن يسري على ما هو طبيعي، وليس للفرد تجاهها شأن، وإنما الشأن هو للكون، وللمادة، وللكتل، وبكلمة واحدة، لما له وزن، ولكن لنقلب هذا الحكم: إن أثمن ما في الكون هو الإنسانية، وفي تسلسل الوقائع، الفكر، وفي الكتل،الفرد الإنساني(٦٨). أي أن أثمن ما في الوجود هو الكيف وليس الكم، الفردي وليس العام، النفس والروح وليس المادة. إن الجمهور كيان عام قابل

(٦٤) دي بوفوار، المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٦٥) ياسبرز، **نهج الفلسفة**، ص ٨٢.

(٦٦) دي بوفوار، المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٦٨) ياسبرز، **نهج الفلسفة**، ص ١٦٣.

للتشكل من قبل الفرد. فنحن ننظر إلى التاريخ على أنه «جملة لا يستطيع أن يعرفها أي إنسان، فأحداث التاريخ جملة ضخمة، والفرد يشعر بأنه أعزل، وكل ما يوجد إنما تحدده هذه الجملة (من الأحداث الكمية) وليس للفرد إلاّ الرضوخ، ولكن ما يتصل بالإنسانية هو على الرغم من ذلك، حصيلة تضافر جهود تافهة لمليارات الأفراد، كل واحد مسؤول عمّا يعمل، مسؤول بطراز حياته التي يحيا»[69].

وهنا نجد أن ياسبرز يؤكد الذاتية الفردية، ولكنه حين يدعو إلى التميز والتفرد والبطولة، لا يعني دعوته إلى وجود نخبة محددة من الناس، بل هي دعوة لجميع الأفراد ليتنافسوا ويكونوا جميعهم في مستوى الكيف المتميز، ومتى ما حدث هذا ننتقل إلى مستوى رفيع في ارتقاء الحضارة؛ «فالوحيدون الذين يستحقون اسم إنسان هم القادرون على هذا التحقيق، إذن فهو ممكن بالنسبة إلى جميع البشر الجديرين بهذا الاسم»[70].

لا يحقق الفرد ذاته بالانعزال عن الآخرين بل عبر الاتصال والانفتاح عليهم، ولكن عليه أن يصير شخصاً فاعلاً لا فرداً عادياً؛ فالفرد هو عنصر الجماهير البسيط، والشخص هو الفرد الحامل لدعوة تميزه من الجماهير، لكنها تربطه عملياً بالمجتمع. «أن تكون حراً وأن تكون نفسك فهذا الشيء واحد، التميز دوماً وأبداً»، الفرد لا بديل له، وليس المقصود الإنسانية بشكل عام، بل المقصود تحقيق الفرد[71]؛ إذ يعدّ الفرد هدف التاريخ وغايته العليا؛ إذ يرى ياسبرز **أن «هدف الوجود هو الفرد وليس للإنسانية هدف آخر سوى الرجال العظام،** والأعمال العظيمة»، «وهدف الإنسانية لا يستقيم في غايتها، بل في نماذجها العليا فحسب»[72].

إن النماذج الأرقى هي الكفيلة بقيادة الشعوب إلى الأمام. ألم يقل نيتشه: لا ترسلوا نسلكم إلى الأمام؛ أي أن نهتم بالكيف وليس بالكم، وإيجاد أفضل النشء ونحسن تربيته. هكذا، كان نيتشه ومن سار على خطاه يطمحون إلى إيجاد إنسان يعلو على ذاته. غير أن ذلك لا يعني الدعوة إلى سيادة الفرد المستبد، أو إلى

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٧٠) دي بوفوار، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٧٢) أودويف، **على دروب زرادشت**، ص ٣٢٨.

سيادة النخبة، بل هي دعوة إلى تميز الكل: «إن النزول إلى الجمهور، إلى عامة الناس وسوادهم الصاخب المختلط، أمر محتوم من أجل الحرية الحقيقية»[٧٣].

ومن أجل تربية الناس وإعدادهم، كي يحرروا أنفسهم ويحققوا وجودهم، ليكون كل فرد مسؤولاً عن حريته واختياره ومسؤولاً عن أفعاله، فإن «على الفيلسوف الإصغاء إلى الناس، ليشاطرهم تفكيرهم وحياتهم، ويرشدهم إلى السمو والتعالي»[٧٤].

وهذا يقودنا إلى موضوع آخر، هو موضوع التواصل بين الأنا والآخر، حيث يؤكد ياسبرز فكرة «الأصل» فيذهب إلى أن الذات أو الأنا الأصلية تنطوي على شيء لا يقع تحت طائلها، كما يظهر من كلمة الأصل نفسها، فالذات لم تخلق نفسها، وحريتها هي شيء قد وهِب لها دون أن يكون في وسعها أن تخلقه، وهذا هو معنى عبارة ياسبرز «إنني لا أكف عن خلق نفسي، ولكنني مع ذلك لست خالقاً لوجودي»؛ ففي وجودي شيء ليس من خلقي، وحيث أوجد حقاً فأنا لست مجرد ذاتي، إنني قد أعطيت لذاتي، لأن حريتي قد منحت لي من الخارج. فأنا لا أوجد إلا بذلك الآخر، الذي هو أصل وجودي وصميم ذاتي، والذي هو مني بمثابة المبدأ المتعالي، وليس للحرية من غاية سوى أن تفنى في تلك الحقيقة المتعالية التي تكشف عن حدود الحرية وعن كيانها الغامض[٧٥]. وهذا ما يميز ياسبرز عن سارتر، على الرغم من تأكيدهما معاً أهمية التواصل، حيث يبحث ياسبرز عن سند خارجي للوجود الذاتي، ويؤكد سارتر أيضاً أهمية الآخر كشرط لإدراك ذاتي.

إنني لا أعرف ذاتي إلا من خلال الآخر؛ حيث يصف سارتر علاقة الأنا بالآخر بقوله: «إن وجودي «لذاته» يتضمن شيئاً متمماً هو(الوجود من أجل الآخر)... إن كل شخصية إنسانية تعامل ـ أناها ـ بوصفه أنا مستقلاً، بوصفه حرية مطلقة، ولكن حينما ينظر الآخر إليّ، فإنه يمتلك وجودي، فوجودي العميق يكمن خارج ذاتي. إن الآخر يفضحني»[٧٦]. يتحدث سارتر هنا عن

---

(٧٣) ياسبرز، **نهج الفلسفة**، ص ١٦١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٧٥) إبراهيم، **مشكلة الحرية**، ص ٥٨.

(٧٦) ت. أ. ساخاروفا، **من فلسفة الوجود إلى البنيوية**، ترجمة أحمد برقاوي (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٤)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

العلاقة مع الآخر التي تتميز بالصراع، بينما يراه ياسبرز صراعاً غرامياً، حينما يؤكد أهمية التواصل.

تاسعاً: فكرة التواصل بين الذوات (التمركز والانفتاح)

هل يحقق الوجود الإنساني ذاته وحريته بالانعزال عن الآخرين أم بالتواصل معهم؟

سعى ياسبرز في فلسفته إلى تأكيد هذا التداخل والتواصل العميق بين الوعي والوجود، بين الذاتي والموضوعي، ثم انتقل بنتيجة تلك المقدمة إلى تأكيدها في العلاقة بين الأنا والأنت في نظريته التي تؤكد التواصل بين حريتين لا تلغي إحداهما الأخرى، حيث ينتهي بنا ياسبرز إلى تأكيد فكرة الاتصال وليس العزلة، إذ يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ الوجود بمفرده (أنا لست موجوداً إلاّ مع الآخرين ووحدي لست شيئاً). إن الاتصال بـ «الآخر» هو أسمى هدف من أهداف الفلسفة، والاتصال الوجودي الذي يضعه ياسبرز نصب عينيه يختلف أكبر اختلاف عن الصراع في سبيل الحياة؛ ذلك الذي يصفه سارتر؛ إذ يصف ياسبرز هذا الاتصال باعتباره «صراعاً بين عاشقين لا يحاول كل إنسان فيه إخضاع الآخر أو امتلاكه، بل أن يحمله على كسب وجوده الحقيقي»[(٧٧)].

ويبدأ ياسبرز بتأكيد فكرة الاتصال بين الأنا والآخر بقوله: «ينبثق الوجود من ذاته، ولكن ليس فقط من ذاته ومع ذاته: فليس هناك وجود إلا من حيث هو تواصل واع، بحيث أنني لا أوجد إلا في التواصل. . . .وهذا التواصل الوجودي هو عملية كشف، وهو كذلك وفي الوقت نفسه عملية تحقيق الأنا باعتباره هو هو (Selbst). في هذا التواصل الوجودي يهب «ما هو هو «نفسه إلى نفسه في عملية من الخلق المتبادل. إن التواصل هو صراع غرامي»[(٧٨)]. فالإنسان يحقق وجوده في التواصل مع الآخرين، ولكن دون أن يفقد ذاتيته. «إن النبل الحقيقي ليس من عمل كائن منعزل، إنه في الارتباط بين البشر الأحرار»[(٧٩)].

وهكذا نجد أن ياسبرز يسير على خطى نيتشه ليؤكد التفرد، ولكنه ينقلنا إلى

---

(٧٧) بول فولكييه، **هذه هي الوجودية**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٠)، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٧٨) بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ص ٣١١.

(٧٩) دي بوفوار، **واقع الفكر اليميني**، ص ٨٥.

مرحلة جديدة هي الاتصال بالآخرين؛ إذ «تخاطب الفلسفة عند ياسبرز الفرد الذي يكون نفسه، والذي يستطيع أن يبرهن على ذاته في عزلته، وهو وحده الذي يستطيع أن يشرع في الاتصال بغيره»[٨٠].

لا يحقق الإنسان وجوده وذاته إلا عبر عملية التواصل مع الآخر؛ «في الاتصال وحده تتحقق كل حقيقة أخرى، وفي الاتصال نفسه أكون نفسي، ولا أحيا مجرد حياة، بل أحقق الحياة»[٨١].

إن تحقيقي ذاتي وحريتي لا يتم إلا مع الآخر؛ «إن ما أكدسه لي وحدي في التأمل قد يغدو لا شيء إذا بقيت هناك. إن كل ما لا يتحقق في التواصل لا يوجد. وكل ما لا تمتد جذوره فيه ليس له أساس كاف، فالحقيقة تبدأ مع شخصين، هذا هو السبب في أن الفلسفة تقتضي أن يبحث المرء باطراد عن التواصل»[٨٢].

فالتواصل يعدّ وسيلة الأنا للظهور، والتميز، حتى الذات الإلهية لا تعرف إلا في التجلي في العالم، في عملية الخلق. حيث «لا يكشف الله عن نفسه إلا عن طريق غير مباشر، وإلا من خلال حب الإنسان للإنسان. . . الاتصال إذن هو هدف الفلسفة»[٨٣].

غير أن الاتصال بالآخر لا يعني التنازل عن الحرية الذاتية، ولا التحول إلى الموضوعية، بل يعني الانفتاح دون الذوبان في الآخر. هذا التواصل ليس نتاجاً لعلاقة ضرورية، يكون الفرد فيها مجبراً على التواصل، بل إنه تواصل اختياري وإرادي. إن الحب ليس هو بذاته التواصل فحسب، بل هو منبع التواصل أيضاً[٨٤].

عاشراً: الحرية السياسية

ولكن كيف يتجلى هذا التواصل، وفي أي المواقف؟ يقول ياسبرز «إن التواصل يمكن أن يظهر في القيادة وفي الخدمة من حيث هي إخلاص وتواضع

(٨٠) مراد وهبة، **الايدولوجيا والحضارة** (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ١٩٧٨)، ص ٧٢.

(٨١) كارل ياسبرز، «منابع الفلسفة،» في: ياسبرز، **نصوص مختارة من التراث الوجودي**، ص ٧٥.

(٨٢) ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢١٧.

(٨٣) ياسبرز، «منابع الفلسفة،» ص ٧٥.

(٨٤) بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ص ٣١٢.

ومسؤولية، وفي العقد الاجتماعي الذي يعتبر شرطاً لوجود الجماعة البشرية، وفي المناقشة حين يكون بين المتناقشين تفاهم متبادل، وفي الحياة السياسية إذا لم تتحول إلى مطلق»(٨٥).

فالمشاركة السياسية تعدّ وسيلة للفرد لتحقيق حريته وتميزه، حيث يناشد ياسبرز الفرد لتحقيق وجوده لا بالانفصال عن المجتمع بل عبر المشاركة السياسية؛ إذ يقول «بالحرية السياسية يصبح الإنسان ذاته، وذلك بأن واحد بتحقيق الحرية داخل أمته، وبتأكيد الذات بإزاء الخارج»(٨٦).

إن جوهر التعددية السياسية وشرطها الأساسي هو الاعتراف بالآخر، بالحرية الفردية في إطار النسق أو الوجود العام، الحرية الفردية في الأمة. «إن الحرية السياسية وحدها تجعل المرء إنساناً تاماً، وبالسياسة ينبغي محو العنف لمصلحة قوة الحق والحرية الشخصية، ولا يحد هذه الحرية إلا حد واحد، أن تستطيع التعايش مع حرية الغير»(٨٧).

ففي المشاركة السياسية تتحقق حرية الذات الفردية، وهذا ما أكده هيغل، الذي يقرر أن الفلسفة بوصفها التجلي الأسمى للحرية لا تظهر إلا مع ازدهار الحرية الفردية بعد تحررها من عبودية الوعي الجماعي، الموضوعي، الذي يلغي دور الفرد وحريته، حيث «يتوقف ظهور الروح تماماً، عبر التاريخ، على ازدهار الحرية السياسية، وتبدأ الحرية السياسية ـ أي الحرية في الدولة ـ عندما يشعر الفرد نفسه بأنه فرد، عندما تدرك الذات أنها ذات داخل إطار الكلي، أو عندما يظهر إلى النور الوعي بالشخصية، أو الوعي بأن لها قيمة لا متناهية في ذاتها. . .إن تفكير المرء في نفسه على أنه وجود حر يرتبط بذاته؛ ذلك يتضمن ـ على وجه الدقة ـ لحظة الحرية السياسية والحرية العملية»(٨٨).

لكننا نرى أن العمل السياسي بقدر ما يعدّ وسيلة لتحقيق الحرية، فإنه مع ذلك يعدّ أكثر المجالات التي يتم فيها التآمر على الحرية أيضاً.

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٨٦) ياسبرز، **نهج الفلسفة**، ص ٧٧.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٨٨) **محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ٣٦٨.

ولكن كيف يمكن تحقيق الحرية والفردية والتواصل معاً؟ إن العمل السياسي يعدّ وسيلة فاعلة لذلك، ولكن ذلك كله لا يتحقق دون سلطة سياسية تحقق ذلك التناغم بين الأنا والآخر، بين الفرد والمجتمع، حيث تكون السلطة إحدى أهم الوسائل التي تنظم العلاقة بين حريتي وحرية الآخر.

يؤكد ياسبرز العلاقة الجوهرية بين الحرية والسلطة، كما هو الحال بين الحرية ونقيضها الضرورة؛ بل إنه يرى هنا أن السلطة ضرورة للحرية؛ إذ «ليس للحرية معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة، ولا تكون السلطة حقيقية إلا عندما تبين الحرية»[٨٩]. فالسلطة ضرورية لحماية الحرية نفسها من خصومها، من جهة، ومن سوء استخدامها، من جهة أخرى.

لقد ناضل الإنسان في كل مراحل تاريخه من أجل الحرية ضد كل أشكال العبودية، ولكن ما إن يحصل عليها حتى يجد نفسه بإزاء قوى جديدة، تكبله، فيسعى إلى تحطيمها وتجاوزها، ويتم أحياناً كثيرة تدمير الحرية بعدم إدراك جوهرها الحقيقي، وإذا بالإنسان يسعى إلى البحث عن سلطة تحمي حريته الفردية، حيث تواجه باستمرار من قِبل قوى متسلطة هي السلطات بأنواعها المختلفة، الأسرة، المجتمع، الدولة، والمؤسسات والأحزاب. .إلخ. ولصون الحريات الفردية، طالب الأفراد بتضييق سلطة الحاكم، ورأى الناس أن الديمقراطية هي البديل للديكتاتورية، للتوفيق بين الحرية والسلطة، وبين الحرية والنظام، لكي لا تتحول الحرية إلى فوضى، والسلطة إلى أداة قمع للحرية.

يقول جون ستيوارت مل: «ما زال النزاع بين الحرية الشخصية والسلطة الأميرية أوضح الظواهر فيما نعرف من تاريخ أقدم الأمم لاسيما اليونان والرومان والإنكليز. . . فكان معنى الحرية إذ ذاك حماية الأفراد من استبداد الحكام. وكان الحكام يعتبرون خصوم الرعية حتماً وبحكم الضرورة، وكان مثل الرعية، من ضعافها وأقويائها، مثل قطيع من الغنم تهدده طائفة من الذئاب. فلجأ الأفراد إلى أقواهم ليحميهم، لكنه كان أشد بطشاً بهم. ولهذا اتجهت غاية الناس إلى تغيير سلطة الحاكم. وهذا التغيير اتخذ عندهم معنى الحرية».

---

(٨٩) ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٩٩.

«وقد اتخذ الناس وسيلتين لحماية أنفسهم من الحاكم: **الأولى** إجبار الحاكم على منح ضمانات وعهود معيّنة تسمّى الحقوق السياسية، ويعتبر الاعتداء عليها إخلالاً بواجبات الحاكم. أمّا **الثانية**، فهي إقامة الحدود الدستورية، وبمقتضاها صارت موافقة الأمة أو بعض الهيئات المفروض فيها تمثيل الأمة، شرطاً لازماً لإنهاء طائفة من أعمال السلطة الحاكمة»(٩٠).

وظل العمل بإحدى هاتين الطريقتين سارياً لفترة طويلة من الزمن، حتى وصلت المجتمعات إلى فكرة أنه يجب أن يكون هناك نواب عن الشعب في الحكم يتم تنصيبهم عبر الانتخابات الحرة والديمقراطية. ورأى البعض أن هذه الطريقة مناسبة؛ لأن الحاكم حين يسيء استخدام السلطة يمكن محاسبته وعزله من قِبل الشعب. ولذا ظهرت في هذا الإطار الحكومات الجمهورية، والأحزاب البرلمانية المنتخبة من قِبل الشعب.

ويقول ياسبرز: «في القرن التاسع عشر انتهى الكفاح في أوروبا ضد السلطات التي يرجع عهدها إلى العصور الوسطى، بمنح كل فرد قدراً من الحرية، ربما لم يسبق له مثيل في التاريخ. ونجم عن ذلك فيما يظهر أن كثيرين من الناس لم يدركوا ما يصنعون بالحرية التي ظفروا بها. فقد انحرفت وصارت أقرب إلى الهوى والتحكم»(٩١).

ناضل الإنسان من أجل الظفر بالحرية التي تعدّ أساس وجوده، ولكن ما إن يحصل عليها حتى تتحول ممارستها إلى شكل جديد من أشكال العبودية، إمّا بسوء استخدامها فتتحول إلى الفوضوية، وإمّا بسيطرة الأغلبية عبر العملية الديمقراطية، فتمارس الإرهاب على الأقلية.

إن معظم الحريات قد قضي عليها في المهد باسم الحفاظ على وحدة المجتمع وإرادته العامة، وهذه المبالغة في الروح الجماعية أفقدت الفردية الإنسانية حريتها وتميزها، وتساوى الكل تحت نير الحاكم. وبنضال الإنسان ظهرت النزعة الليبرالية التي دعت إلى تحرير الإنسان من كل أشكال العبودية، ولكن نتائجها لم تكن كذلك؛ فقد تحول الإنسان إلى جزء من آلة اقتصادية وتقنية وعسكرية وبيروقراطية ضخمة تضاءلت فيها حريته واغترب عن منتجاته التي ارتدّت لتدميره والفتك به.

---

(٩٠) جون ستيوارت مل، **الحرية**، ترجمة طه السباعي، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٥ ـ ٦.

(٩١) ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

واغترب عن ذاته، وفقد حريته. ولذا كان رد الفعل الثوري المتمرد من جانب معظم تيارات الفلسفة المعاصرة بشكل عام والفلسفة الوجودية بشكل خاص، إعلان الخطر الذي يهدد الإنسان، ومهاجمة كل نزعة شمولية، وإعلان انحيازها إلى الحياة أولاً، وللفردية التي هي هدف الحياة وقيمتها ثانياً. وكان الرد كمحاولة لإنقاذ الإنسان الفرد من ذلك الاغتراب الذي يعانيه؛ «إذ أخذ بعض الرجال والأحزاب على عاتقهم في بعض الدول الأوروبية إنها فوضى العصر، بإقامة حكومة ديكتاتورية، فهدموا المنظر المسرحي، وبنوا سلطتهم الجديدة على أساس من الطغيان الغاشم، الذي نفذ إلى كل بيت، وامتد نفوذه إلى الحياة الروحية فأصابها بالشلل»[٩٢].

جاءت الأنظمة الاشتراكية محاولة إنقاذ الإنسان من حالة الاغتراب والقهر في المجتمعات الرأسمالية، إلا أنها وصلت إلى النتيجة السابقة نفسها، حيث صهرت الأفراد في كيان واحد هو الدولة والحزب الواحد، وجمدت حياة الأفراد وقواهم الإبداعية لتجعل معيار كل عمل متميز معبّراً عن الواقع الموضوعي، وعمّا يسمّى الإرادة العامة. ومن جديد، تذوب الشخصية الإنسانية، خالقة القيم والحضارة.

«وفي غمرة هذا الوضع ذهلت الجموع، فلم تدرك أنها بهذا فقدت حريتها، فألقت بنفسها في أحضان العبودية؛ ظناً منها أن هذا هو التحرر، فعاشت غافلة سعيدة، وانغمست في شهوة العنف الذي مارسته إمّا مكتوية به وإمّا معذبة به الغير»[٩٣].

فالوجود الإنساني يتعرض للخطر إمّا بفعل السلطات الاستبدادية، وإمّا بالاستخدام الخاطئ للحرية؛ حين تصبح حرية غير مسؤولة، وتؤدي إلى الفوضى. ومع تزايد إحساس الناس وإدراكهم للحرية الحقيقية؛ كان لزاماً على المستقبل أن يواجه ذلك السؤال الجوهري، وهو: كيف يمكن حماية الحرية من العنف والإرهاب عن طريق سلطة حقيقية؟

فبينما كان الناس يطالبون في الأزمنة السابقة بحقهم في الحرية ضد سلطة غاشمة، نجد المسؤولين اليوم يتوسلون بالسلطة ضد سوء استخدام الحرية[٩٤].

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

وإذا كان معظم الوجوديين يرون في السلطة، أياً تكن، عدواً أساسياً للحرية، فقد **اختلف ياسبرز عنهم بتأكيده أهمية السلطة**، إلا أنه يقصد تلك السلطة التي تحمي الحرية وتنظم أفعالنا، ويرفض السلطة التي تقمع الحرية. إن بين السلطة والحرية نسبة تضايف، وكل منهما أقل صدقاً وأقل صفاء وأقل عمقاً دون الأخرى، ولا تتعارضان إلّا عندما تصير الحرية تحكماً والسلطة عنفاً، وبقدر ما تتسع الهوة بينهما تفقد كلتاهما خواصهما الجوهرية. ولن يعرف الفرد منا واجبه إن عاش مستسلماً لأهوائه دون سلطة يخضع لها. وهكذا نرى أن كل من يصير حراً على الحقيقة هو من يخضع للسلطة. فالحرية تستمد مضمونها الذاتي من السلطة[٩٥].

تكمن إشكالية الحرية في إمكانية التوفيق بين الحريات والأهداف المتناقضة؛ فعند وجود تعارض بين الحريات يكون القانون والنظام هما المعادل الموضعي لتنظيم أفعالنا الحرة، ذلك «أن المجتمع المثالي مستحيل؛ ذلك أن كل القيم تتعارض مع قيم أخرى. حتى الحرية التي قد تكون أسمى القيم الاجتماعية والشخصية، حتى هذه لا بد أن تكون مقيدة، لأن حرية هانس قد تتعارض مع حرية بيتر، وهذا يعود بنا إلى ما قاله كانط من أن مهمة التشريع هي أن يسمح للقدر الأقصى الممكن في الحرية لكل فرد، بأن يوجد جنباً إلى جنب، مع أقصى قدر ممكن من الحرية لكل فرد آخر. بمعنى آخر: إن الحرية لا بد للأسف أن يقيدها القانون والنظام. إن النظام معادل ضروري للحرية»[٩٦].

ثاني عشر: السلطة والاعتقاد

غير أن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال فهم الحرية على أنها الخضوع للسلطة، لأن ذلك يؤدي إلى التناقض وانعدام الحرية، فما يقصده ياسبرز ليس الخضوع للسلطة حينما تمارس القمع والعنف على الفرد، بل يعني الخضوع للسلطة عن طريق الاعتقاد بأهميتها: «ترتبط السلطة بالقوة الحاكمة الحقيقية الفعالة التي تأمرنا بالطاعة وتحض عليها»[٩٧].

يعدّ الاعتقاد عاملاً أساسياً في تنظيم العلاقة بين السلطة والحرية. فالحرية

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٩٦) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل: محاضرات ومقالات ثلاثين عاماً**، ترجمة أحمد مستجير، الألف كتاب الثاني؛ ٢١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ١٥١.

(٩٧) ياسبرز، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

هي الأصل أو المطلب، والسلطة ضرورية لتنظيم أفعالنا الحرة، وتوجيهها، ونحن نخضع للسلطة حينما نعتقد بأهميتها هذه.

فالعلاقة إذاً تقوم على الاعتقاد وليس على الخضوع ؛ لأن ذلك ينفي الحرية، حيث لا يستقيم وضع العنف أساساً للاعتقاد بالسلطة. «قد يحدث أن تطاع القوة الحاكمة التي ليس بالإمكان مقاومتها دون أن تحصل بذلك على السلطة، وعلى العكس من ذلك؛ لا يكون أي عنف إذا قامت السلطة على الاعتقاد، فالسلطة صورتها المثالية؛ أنها قوية دون عنف، باقية دون قسر، وكلما زاد القسر ضعفت السلطة. فمقدار العنف الذي تستخدمه السلطة هو مقياس لضعفها»[٩٨].

وحينما يمنح الأفراد مشروعية للسلطة، ويعتقدون بضرورتها، لضمان حياتهم وممارسة حرياتهم في ظلها، تكون قوية، وحينما يضعف الاعتقاد بها تتحول العلاقة بين الحرية الفردية والسلطة إلى مرحلة الصراع، لأن السلطة يفترض أنها تستمد قوتها من الأفراد، وهذا ما يفترض في الأنظمة الديمقراطية، أو الليبرالية.

أمّا الأنظمة المستبدة، فإنها تستمد قوة السلطة من شخص الحاكم نفسه، فرداً أو جماعة. وهذا هو مغزى أنصار نظرية العقد الاجتماعي (توماس هوبز، وجون لوك وجان جاك روسو) الذين أكدوا أهمية السلطة للحفاظ على الحياة والحرية، ولكنها تفاوتت لديهم، وهو ما أدى إلى أن ينظر هوبز إلى الاستبداد الفردي، وينظر روسو إلى الاستبداد الجماعي، بينما يقدم جون لوك صورة مثالية للسلطة والحرية تقوم على الاعتقاد والاتفاق.

خاتمة

يؤكد ياسبرز أهمية التداخل والعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، ولكن ذلك لا يعني التخلي عن الحرية الفردية والتميز.

إنه مثل هايدغر، يبدأ بفكرة الوجود المشترك لينتهي إلى تأكيد الوجود الفردي المتعين، ويصل في نهاية الأمر إلى القول إن الحياة وسط الجمهور تُفقد الذات خصوصيتها، وهذا ما نجده لدى جميع الفردانيين؛ إذ لا ينكرون حتمية العلاقة بين الذوات، ولكنهم يرون أنها علاقة غير متكافئة، حيث تذوب الذات

---

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

في النحن ـ وهذا هو القاسم المشترك بين كيركغارد ونيتشه وهايدغر وياسبرز وسارتر، وغيرهم.

كما لاحظت أن ياسبرز يؤكد التفرد، ويرفض هيمنة الجمهور على الفرد، ولكنه يدعو إلى الانفتاح والاتصال بالآخرين، لأننا لا نحقق وجودنا إلا من خلالهم. إن الذات لا تُعرف إلا من خلال الآخر، هذا هو موقف كل الوجوديين.

كما لاحظت أن ياسبرز، على العكس من بعض الفلاسفة الوجوديين (هايدغر وسارتر)، يعطي مساحة من تفكيره الفلسفي لإشكالية الوجود المطلق ـ أو الشامل ـ الموضوعي، باعتباره وجودياً مؤمناً، وكأنه لم يغادر مشكلة الوجود العام بشكل نهائي. غير أن هذا التوجه لديه لا يعني اختلافه معهم حول الإشكالية الأساسية للفلسفة الوجودية (أعني البدء من الوجود الذاتي، الفردي)، بل أجده يسير في النسق الوجودي، الذي يضع الذات في مواجهة الموضوع، إلا أنه يجعل من الوجود المطلق ـ الشامل خلفية للذات والموضوع، ولذا ينبغي تأكيد هذه الفكرة لديه؛ فقد لاحظت أنه يبدأ من الوجود الذاتي لينتهي منه إلى الوجود العام.

ولكن ما المنهج الذي استخدمه ياسبرز لعرض فلسفته؛ باعتبار أن لكل فيلسوف منهجاً يستخدمه للكشف عن الحقيقة أو للبرهنة على نظريته أو لإيصالها إلى الآخرين؟

● من خلال دراستي نصوص ياسبرز وجدت أنه يستخدم المنهج الجدلي لتوضيح أفكاره، بمعنى أنه حينما يود إبراز فكرة ما يؤمن بها كان يقدمها بعرض نقيضها ؛ فحينما يود تأكيد الذاتية وتعريفها ـ يعرفها بنقيضها ـ فيقول إن الذات هو ما لا يمكن أن يصبح موضوعاً.

● وحينما يتحدث عن الحرية الذاتية يعرفها بنقيضها، أي الضرورة أو السلطة.

ولكنني لاحظت أنه يرفض النظرية الأحادية، بل نجده يتعامل مع النقيضين باعتبارهما يشكلان مظهرين لحقيقة واحدة تجمعهما. فالذات لا تحقق وجودها إلا مع الموضوع ومن التداخل، بينهما ينتج الشامل كخلفية تشملهما معاً؛ إلا أن الشامل ليس له بداية مطلقة بل يعد نتاجاً للعلاقة بين الذاتي والموضوعي.

ولا يرى للحرية وجوداً دون ضرورة تدفعها وتواجهها. ويرى أن الحرية

لا تستقيم إلا بوجود سلطة تنظمها، وإلا تحولت إلى فوضى. . والموضوع لا يدرك إلا بذات واعية تمنحه الوجود، وليس الوعي إلاّ قالباً فارغاً من أي مضمون لموضوع مدرك، وهو هنا يؤكد المنهج الفينومنولوجي لدى هوسرل الذي يقرر أن الوعي هو وعي بشي ما.

وهكذا وجدنا أن الفلاسفة الوجوديين عموماً، وياسبرز بشكل خاص، قد استفادوا من مصدرين أساسيين هما:

١ ـ المنهج الجدلي عند هيغل، بمعنى أن الأنا لا يوجد إلا في مواجهة الآخر؛ فهو الذي يمنحني مشروعية وجودي، كما قال سارتر.

٢ ـ و المنهج الفينومنولوجي عند هوسرل، الذي أراد من خلاله جعل الفلسفة علماً دقيقاً، وكان هدفه إدراك ماهية الأشياء، إلا أن الوجودية حولت الموضوع من دراسة الظاهرة إلى دراسة ماهية الإنسان ووجوده.

الفصل الرابع عشر

عن الفلسفة، وعن الحرية، في القرن الحادي والعشرين(*)

البخاري حمانة(**)

ـ ١ ـ

كان أفلاطون (٤٢٧ ق. م.) أكثر حكمة، لا من الكثيرين من علماء ومن ساسة ومن فلاسفة عصره فحسب، بل من الكثيرين من العلماء والساسة والفلاسفة الذين جاؤوا من بعده، ومن ضمنهم العديد من علماء وساسة وفلاسفة عصرنا، حين طلب ـ في وقت كان فيه العديد من الفلاسفة ما يزالون علماء كذلك، والعديد من العلماء ما يزالون فلاسفة، وكانت فيه الفلسفة.. أم العلوم، كلّ العلوم ـ من الفلاسفة أن يكونوا علماء، ومن العلماء، وفي مقدمتهم علماء وقادة السياسة، أن يكونوا فلاسفة(١).

وأفلاطون لم يطالب بمثل هذا الارتباط، أو الربط، الضروري لكلّ من الساسة ومن العلم بالفلسفة، إلا لأنه أدرك ـ خاصة من خلال انحراف السفسطائيين بالفلسفة وبالمعرفة من مطلب الحقيقة نحو مطلب السّمعة والمجد، ثمّ من خلال أول صدام دموي بين الفلسفة والحرية، فوق أرض اليونان.. وهو الصدام الذي انتهى بقيام الأوليغارشيا الأثينية، بقيادة أنيتوس (Anytos).. وباسم

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن ملف «فلسفة الحرية» في: **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٩ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٩)، ص ١٢٧ ـ ١٣٨.

(**) قسم الفلسفة، جامعة وهران ـ الجزائر.

(١) «Ménon, 86 - e- 87,» dans: Platon, *Les Oeuvres complètes*, trad. Robert Baccou et Emile Chambry, classiques garnier (Paris: Garnier, 1932), vol. 8.

الديمقراطية !! بإعدام أستاذه سقراط (٣٩٩ ق. م.) ـ أن كلاً من السياسة والعلم.. سلطة، وأن الضحية الأولى لأي تعارض بينهما.. وبين الفلسفة، كانت وستكون دوماً الحرية... في مختلف أشكالها ومعانيها.

ولأن الحرية، سواء أكانت فلسفية (أي حرية الإرادة)، أم سياسية (أي حرية القول والفعل)، إنما تعني انعدام أي إكراه خارجي للذات[٢]، فإنها تشكّل بالتالي جوهر الوجود الإنساني[٣] وروح روحه[٤]، والشرط الأوّل.. بالتالي لِكُلّ فعل إنساني مبدع وهادف إلى تجسيد وتجديد ذلك الوجود.

لذلك كان المساس بالحرية.. لا يعني فقط تجريد الإنسان من مثل ذلك الفعل، المعنوي والمادي الخلاق، والضروري لمثل ذلك التشكيل لوجوده[٥]، بل إنّه يعني كذلك، وبالتالي، تحويله إلى أداة مسخّرة لخدمة حرية ووجود غيره.

ولذلك أيضاً ارتبط تاريخ الإنسانية ومسارها ومصيرها فيه.. بكفاحها المعنوي.. والمادي من أجل الحرية، كما يلاحظ هيغل ذلك[٦].

ولا يغيّر من هذه الحقيقة التواجد المستمر، بالرغم من كلّ ذلك الكفاح من أجل الحرية، للطغيان وللطغاة، وللاستبداد وللمستبدين، بل إنّه يؤكّدها.. ويدعمها..، وذلك لسبب بسيط وهو أنّه لا حرية.. دون تحرر[٧].. ولا تحرر إلا من العوائق.. تماماً كما أنّه لا حديث بالتالي عن الديمقراطية، المجسّدة لمثل تلك الحرية، إلا من خلال الحديث عن السيطرة[٨].

ولأن الفلسفة تعني، وبدورها، من بين ما تعني، المعرفة الحرة، «والمحررة للإنسان»[٩]، وصولاً إلى تمكينه من مثل تلك الحرية الضرورية لتحقيق كمال وجوده، وذلك من خلال تعليمها إياه الكيفية، أو الكيفيات، التي تمكّنه من التحكم في ذاته وفي محيطه، الإنساني والطبيعي، على حدّ سواء، ومن تجاوز إكراهاتهما المختلفة، فإنها كانت.. وما تزال، خاصة في العالم المتقدم، وهذا منذ

---

(٢) انظر: زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، مشكلات فلسفية (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨).

(٣) Jean-Paul Sartre, *Existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, [n. d.]), pp. 26-27.

(٤) Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, collection esprit, 4ème éd. (Paris: Gallimard, 1940).

(٥) Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant* (Paris: Gallimard, 1940), p. 639.

(٦) G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, col. 10/18 (Paris: Plon, 1965), p. 19.

(٧) L. Lavelle, *La Puissance du Moi* (Paris: Aubier, 1948), pp. 130-131.

(٨) Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Paris: Calmann-Lévy, 1961), pp. 40-41.

(٩) «La Philosophie et l'emancipation de l'humanité,» *Unesco*, vol. 4 (2004), p. 39.

سقراط، إن لم يكن قبله، وإلى اليوم، في مقدمة كلّ معارك الحرية، دينية كانت أو سياسية، أخلاقية كانت أو اجتماعية.

ولا غرابة في ذلك، فالفلسفة التي يتمثل جوهرها، فيما يرى أفلاطون، في الخير والحق والجمال، لا يمكنها أن تجسد مثل ذلك الجوهر، إلا من خلال الفعل الحر.. وهو الفعل الذي لا يمكن أن يكون، فيما يؤكّد أفلوطين (Plotin)، إلا خيراً وعادلاً.. وجميلاً[١٠].

ولا يغيّر من هذه الحقيقة كذلك تلك المواقف التي تبدو معارضة للحرية، التي وقفها، لا البعض من رموز الأيديولوجيات الكليانية (Les Idéologies totalitaires)[١١]، القديمة منها والحديثة، فحسب، بل العديد من الفلاسفة القدماء والمحدثين، وذلك من أمثال أفلاطون نفسه (الذي اعتبر من خلال جمهوريته الكليانية والعرقية والمغلقة، الديمقراطية أسوأ نظام للحكم)، وهوبز[١٢] ونيتشه[١٣] وكارل ماركس[١٤].. بل.. وهايدغر.. وميشيل فوكو.. وحتّى الألماني بيتر سلوترديجك[١٥]، الخ، وذلك لسبب بسيط، وهو أن تلك المعارضة، لم تكن، فيما نعتقد، لمبدأ الحرية، بل لبعض مفاهيمها، تارة، ولبعض تبعاتها الإنسانية والأخلاقية تارة أخرى.

- ٢ -

إن هذه العلاقة التاريخية والجدلية بين الحرية والفلسفة هي التي جعلت كلّ حديث، خاصة في الغرب الأوروبي ومن لفّ لفه، عن الحرية حديثاً عن الفلسفة، وكل حديث عن الفلسفة حديثاً عن الحرية.

وتلك هي بعض جوانب الدرس الأفلاطوني حول العلاقة بين الحرية والفلسفة...

(١٠) Plotin, *Les Ennéades*, trad. Franc. E. Bréhier, vol. 2, f. 59 et vol. 3, f. 9-13.0

(١١) نشير في هذا الصدد إلى دعم أفلاطون لنظام (Denys)، والفارابي لسيف الدولة، وابن طفيل لأبي يعقوب المنصور، وفولتير (Voltaire) لفريدريك الثاني (Frederic II)، وكوجيف (A. Kojève) لسلازار (Salazar). وكارل شميدت (K. Shmidt) لهتلر (Hitler).

(١٢) Thomas Hobbes, *The English Works, vol. III (Leviathan)* ([1651]).

(١٣) Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. Franc H. Albert (Paris: Mercure de France, 1888).

(١٤) Karl Marx, *Misère de la Philosophie* (Diverses éditions).

(١٥) Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni (Paris: Ed. Mille et une nuit, 2000).

وإذا كان مثل هذا الدرس قد غاب، بشكل كبير، خاصة في العالم الإسلامي، بالأمس. . وفي العالم العربي والإسلامي اليوم، فإن ذلك راجع أساساً إلى التغييب المستمر، وباسم شعارات دينية ما أنزل الله بها من سلطان[١٦]، من طرف معظم الحكام المسلمين والعرب الذين تلوا عصر الخلافة الراشدة. . وحتّى اليوم، لِكُلّ من الحرية ومن الفلسفة، وهو التغييب الذي حوّل قضية الحرية، لا إلى قضية بين الإنسان. . والإنسان، بين حرية إنسانية وحرية إنسانية أخرى، بل بين حرية إلهية. . وبين حرية إنسانية. . . لم يبق عملياً منها، وبالتالي، سوى الشكل، مثلما حوّل الفلسفة في الكثير من الأحيان. . إلى مرادفة للزندقة والكفر (الشهروزي، ابن خلدون، إلخ).

وإذا كانت الأجيال الأخرى، خاصة الأوروبية والغربية منها، التي جاءت بعد أفلاطون، ومن ضمنها الأجيال الحديثة والمعاصرة، قد تجاوزت مثل هذه الإشكالية حول العلاقة بين الحرية الإنسانية والحرية الإلهية، فإن ذلك لم يمنعها مع ذلك من الوقوع، ومنذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في وهم إمكانية تحقيق مثل تلك الحرية الإنسانية. . وتلك السعادة، وذلك التقدّم الواعد بهما، عن طريق السياسة، وعن طريق العلم، وبعيداً، لا عن الدين فحسب، بل عن الفلسفة، وعن تنظيراتها العقيمة والمجردة التي جعلتها تنشغل بتأمل العالم. . «متناسية أن المهم هو تغييره»[١٧]، كما زعم كارل ماركس ذلك، وكأنه يمكن في نظر هذا الأخير تغيير العالم دون تمثله وتأمله أولاً!

ولقد تمّ ذلك في وقت كان فيه العالم العربي والإسلامي، المتأثر، وبعمق، في نهضته (القرن ١٩) بالنهضة الأوروبية، قد بدأ يتناول، بنوع من الجدّ، ومن الجدّة، العديد من القضايا السياسية والدينية والعلمية، وفي مقدمتها قضية الحرية، من منظور حداثي غربي، حقاً، ولكنه منظور انتهى بالعديد من رموزه إلى تغليب أطروحة المستبد العادل على الأطروحات الأخرى المنادية. . . بالحرية، في مفهومها الغربي الحديث، وكأنه، يمكن للاستبداد أن يكون مصدراً للعدل وللعدالة؟

بذلك كانت أوروبا والغرب الحديثين والمعاصرين. . المسرح، والصانعين الأولين لتلك الثورات السياسية الحديثة المطالبة بالحرية. . . وذلك من خلال الثورة

---

(١٦) البخاري حمانة، «التراث السياسي العربي الإسلامي والديموقراطية،» **مجلة الحضارة الإسلامية** (وهران)، العدد ١١ (٢٠٠٤).

(١٧) Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach* (1845) (Diverses éditions).

الفرنسية (١٧٨٩) التي جاءت ـ بعد الثورة الأمريكية (١٧٧٦) ـ رافعة، قولاً وعملاً، شعار حرية وكرامة.. وحقوق الإنسان الفرنسي خاصة، ثمّ حقوق الإنسان عامة، أياً كان مكانه أو جنسه أو لونه.. أو مكانته الاجتماعية.. كما أكد ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٩.

وبذلك أيضاً كانت، أوروبا الغربية نفسها، الحديثة والمعاصرة، هي الرافعة الأولى، كذلك، وفي الوقت نفسه، شعار الحداثة والعلم المادي.. والعقلانية الوضعية المفضيين إلى التقدّم اللامحدود، والمبشّرين بدخول الإنسانية عصر الرخاء، والسعادة، خاصة بعد نجاحها في السيطرة على الطبيعة، وبتواري الفلسفة بالتالي، نهائياً، مثلما توارت من قبل الأساطير والأديان، وكأن هذه الأخيرة لم تشكل.. دوماً بعداً أساسياً في الحياة الإنسانية!

هكذا نسيت مثل هذه الطروحات الغربية الأوروبية حول كلّ من السياسة ومن العلم.. ومن الفلسفة، أو تناست، تلك العلاقة الجدلية والتاريخية التي تربطهم جميعاً، وهي العلاقة التي جعلت من الفلسفة، وكما سبق أن أشرنا (وهذا منذ أفلاطون، وأرسطو، ومعبد الجهني (قتل سنة ٨٠ هـ)، والعلاف (ت ٢٣٥)، وجون لوك، وكانط، وروسو، والكواكبي (ت ١٩٠٢)، وسارتر، وتشومسكي إلخ..، وإلى اليوم)، المدافعة الأولى عن الحرية والمنظّرة الأولى لها وللتطورات التي عرفتها، وما تزال تعرفها إلى اليوم كذلك.

كما أنّها هي التي جعلت كذلك، ومنذ «طاليس» (٥٤٧ ق. م.) وحتّى ديكارت، وإسحق نيوتن (ت ١٧٢٧)[(١٨)] وأينشتاين (ت ١٩٥٥)[(١٩)] وغيرهم من العلماء أطرافاً فاعلة... ومجدّدة للفلسفة.

ـ ٣ ـ

لِكُلّ ذلك نفهم لماذا كان يجب على الإنسانية الانتظار قليلاً لتبدأ في الاكتشاف بأن تلك الثورات السياسية الأوروبية من أجل الحرية سرعان ما تحوّلت، وباسم الحرية، إلى غطاء لحملات استعمارية، استهدفت، ومن خلال الحروب النابوليونية، أولاً، العديد من البلدان الأوروبية.. ذاتها، ثمّ وباسم

---

(١٨) Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (London: [n. pb.], 1687).

(١٩) Albert Einstein, *Pourquoi la guerre correspondance entre Albert Einstein et Sigmund Freud* (Paris: L'Institut international de coopération intellectuelle, 1939).

«التحضير»، العديد من دول العالم الثالث، ومن ضمنها بلدان العالم العربي والإسلامي، التي كانت قد غرقت منذ قرون وقرون في الجمود الفكري.. والديني.. والاجتماعي... وفي الاستبداد السياسي الذي تولّد عنه.

إن الحقيقة نفسها تصدق على تجربة الإنسانية مع الديمقراطية الرأسمالية، وليدة تلك الثورات السياسية والعلمية، وهي التجربة التي انتهت بالشعوب الأوروبية الغربية، إلى العزوف اليوم عن تلك الديمقراطية.. نتيجة ارتباطها المتزايد بالإقطاع المالي وبأصحابه من روّاد العولمة، التي أفقدت تلك الشعوب، وغيرها، حرية الرأي والكلمة، وحوّلت حديث طبقاتها الشعبية عن الحرية وعن الديمقراطية إلى «عواء»[٢٠].

أما بالنسبة إلى العالم الثالث، ومن ضمنه العالم العربي والإسلامي، فإن العديد من بلدانه إذا كانت قد استعادت استقلالها السياسي من المستعمر الأوروبي، فإنها فقدت بعد ذلك حريتها السياسية على يد العديد من حكامها الذين لم يفعل معظمهم في النهاية سوى إغراقها أكثر فأكثر في الفقر والقهر، دافعين بذلك شبابها دفعاً، لا إلى الهجرة فحسب، بل إلى الإجرام والإرهاب والعنف...

من هنا محاولة القوى الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة، منذ أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، فرض الديمقراطية الغربية الرأسمالية عليها، بحجة اجتثاث جذور الإرهاب.. الذي ولّدته داخل تلك البلدان نظمها الوطنية الاستبدادية تلك.

ـ ٤ ـ

ضمن هذا المنظور يدخل «المشروع الأمريكي حول الشرق الأوسط الكبير» الذي تحوّل إلى غطاء للاجتياح العسكري للبعض من بلدانه (أفغانستان ـ العراق)، وللسيطرة على ثرواته، البترولية خاصة، وإلى التهديد بالمصير نفسه للبعض الآخر (سورية وإيران.. الخ).

وضمنه كذلك تحول حديث العديد من الحكّام العرب والمسلمين عن الديمقراطية إلى هراء[٢١]. ولقد تمّ ذلك في وقت كانت فيه الإنسانية (التي

---

(٢٠) Charles Wright Mills, *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1950).

(٢١) البخاري حمانة، «الزمان الاجتماعي العربي والديموقراطية،» ورقة قدمت إلى: الندوة الفلسفية العربية الثانية، عمّان، ٢٠٠٠.

ظلت تثق، وبالرغم من كلّ أهوال الحربين العالميتين ومن مأساة كلّ من هيروشيما وناغازاكي..، في تلك العلمانية وفي تلك التكنولوجيا، وفي وعودهما المبشرة بالتقدّم وبالتطور اللامحدودين)، قد اقتنعت نهائياً، خاصة بعد الانهيار، شبه الكامل، الذي أصاب العديد من قوانين وقناعات وحتميات.. وأهداف تلك العلمانية، وتلك العقلانية، وتلك التكنولوجيا.. المجسدة لها، والذي أغرقها في اللايقين وفي الفوضى» (Le Désordre) والاحتمالية، بأن العلم لم يعد نوراً فقط.. بل أصبح ظلاماً كذلك[٢٢]، وأن تقدّمه لا يعني حتماً تقدّم الإنسان، وأن التكنولوجيا لم تحررها من عبودية الطبيعة وعوائقها، إلا لكي تضعها تحت عبودية آليتها وآلاتها، والمبدعين لها.. وهم اليوم الأمريكيون بالدرجة الأولى.

فالثورة الفيزيائية (التي ما تزال الولايات المتحدة الأمريكية من أبرز روّادها، وهذا منذ قنبلتي هيروشيما وناغازاكي، التي أنهت عملياً الحرب العالمية الثانية بالأمس، وانتهاء بتصدّرها لغزو الفضاء اليوم).. التي مكّنت الإنسان من التحكّم في الطبيعة، ومن اكتشاف عوالم جديدة، ومن ابتكار طاقات جديدة.. وغير معهودة، وجعلت بالتالي حياته أقل عناء وأكثر رفاهية وسعادة، ماديتين، هي الثورة نفسها التي ما تزال تهدده، بتدمير ذاته وعالمه، وذلك من خلال أسلحة الدمار الشامل.. وتلويث البيئة... الخ... وما أديا إليه من احتباس حراري، ومن مساس بطبقة الأوزون، ومن تزايد الكوارث الطبيعية.. والأمراض، خاصة الجلدية والتنفسية..[٢٣].

والثورة البيولوجية، التي تعدّ الولايات المتحدة الأمريكية واحدة من أبرز روّادها كذلك، خاصة منذ الثمانينيّات من القرن الماضي، إذا كانت قد قوّت، وبدورها من قدرة الإنسان على الإنجاب، ومكّنته من القضاء على الكثير من أشكال العقم، ومن التحديد الإرادي لجنس الأطفال، بل للون عيونهم... ومن الكشف المبكر عن الأمراض التي يمكن أن يصابوا بها.. ومن الحصول على أجنّة تحت الطلب، وخارج الرحم... دون آباء.. بل دون علاقات جنسية أو عاطفية للمرأة مع الرجل، ومن الاحتفاظ، عن طريق بنوك الأجنّة.. بالحيوانات المنوية.. وتخزينها.. ومن استعمالها.. حتّى بعد وفاة أصحابها.. ومن علاج

---

(٢٢) Edgar Morin, *La Méthode*, 4 vols. (Paris: Seuil, 1991).

(٢٣) Brune Rebelle, *La Terre n'est pas à vendre: Entretien avec Philippe Demenet*, société (Paris: Desclée de Brouwer, 2002).

الكثير من الأمراض المستعصية.. الخ.. هذه الثورة البيولوجية.. وما تتضمنه من سلطة تلتقي في أكثر من موضوع.. مع السلطة السياسية(٢٤)، هي التي قلبت.. مفاهيم الأمومة والأبوة والقرابة وما يترتب عنها من قضايا دينية ونفسية وقانونية وأخلاقية... الخ(٢٥)، كما إنّها هي التي تتهدّد كذلك، ومن خلال الاستنساخ الإيجابي (Le Clonage positif) منه خاصة، ومن خلال التلاعب بالمجين البشري (Le Génôme humain)، وبالأسس الحيوية التي تقوم عليها إرادة وحرية وكرامة الأفراد والمجتمعات، بالتحول إلى أداة جديدة وغير مسبوقة للسيطرة وللاستعباد(٢٦)، وللقرصنة البيولوجية.. ممثلة في تبديد طبيعة المعرفة(٢٧).

والثورة الاتّصالية والإعلامية، التي أكدت الولايات المتحدة الأمريكية، مرة أخرى، ومن جديد، خاصة في أثناء الملتقى الدولي الثاني لمجتمع الإعلام في تونس (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥)، رفضها... التخلي عن ريادتها وعن احتكارها، إذا كانت قد حوّلت العالم إلى قرية صغيرة.. ومتصلة.. وقرّبت، عن طريق الصوت والصورة، كلّ إنسان من كلّ إنسان، بعد أن قلّصت المسافات الزمانية والمكانية.. التي كانت تفصل بينهم... وإذا كانت قد دعمت حرية الصحافة. وسيولة الإعلام، ويسّرت كذلك من عمليات الإبداع والتنوع الثقافي... إضافة إلى دورها في تحسين الأداء التعليمي والتكويني.. والإداري، والتطبيب عن بعد (La Télémédecine) وتنظيم العمل عن بعد، بما في ذلك العمل المنزلي، الخ... فإنها هي الثورة نفسها التي تحولت... إلى أخطر سلاح، لامادي.. سلاح حول تلك الصور والأصوات التي كانت تحيي وتقرب إلى صور... وإلى... أصوات تبعد.. وتقتل(٢٨).

ذلك ما تؤكده على أيّ حال، من بين ما تؤكده، لا فقط الحرب الإلكترونية... ذات «الصفر ضحايا»، كما يدّعون! ؟ بل تؤكده كذلك عمليات

---

(٢٤) Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002), chaps. 2-3.

(٢٥) Hammana Boukhari, «Bio-ethique et défis Scientifiques,» papier présenté à: *Actes du XXIXème Congrès de l'ASPLF, Nice, France*, édit. J. Vrin (Paris: [s. n.], 2004).

(٢٦) G. Habermas, dans: *Philosophie, science et éthique* (UNESCO), vol. 8 (2002), p. 65.

(٢٧) Vandana Shiva, *La Biopiraterie ou le pillage de la nature et de la connaissance*, trad. de l'anglais par Denise Luccioni, ethique et enquête (Paris: Alias, 2002).

(٢٨) M. M. Lana, «Information Globalisée et Violence,» papier présenté à: Actes du Colloque de l'ONDH, Alger, 1997, p. 127.

التجسس على الحياة الداخلية للأفراد، والقرصنة الإلكترونية، وسرقة المعلومات المختلفة والتجسس على الحياة الفردية والسيطرة الإعلامية وتزييف الأخبار وإفشاء ثقافة العنف.. والجنس، خاصة لدى الأطفال(٢٩).

يضاف إلى كلّ ذلك الدور الذي تلعبه هذه الثورة الاتّصالية، مثل غيرها من تلك الثورات الفيزيائية والبيولوجية، في تعميق الهوة العلمية.. والاقتصادية.. والإعلامية.. الخ... بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة.

ـ ٥ ـ

إن هذه الحقائق، وغيرها، حول تلك الثورات العلمية التي تزداد كلّ يوم ارتباطاً بالعولمة، هي التي كانت، وما تزال، وراء تلك الاهتزازات التي يعرفها اليوم العلم ومفاهيمه وحقائقه.. ويقينياته.. ونتائجه.. ووراء الفوضى (Le Désordre) والعمى (Le Cahos) اللذين غرقت فيهما المعرفة الإنسانية بصورة عامة، كما أنّها هي التي حوّلت «الكارثة (La Catastrophe) إلى الوجه الآخر للتقدّم»(٣٠)، وهكذا فإن الإنسان حين وصل إلى قمة اجتهاده التاريخي، تبادرت إلى الأفق خسارة كلّ شيء(٣١).

من هنا تلك النزعات الشكّية واللاعقلانية... والعبثية والعدمية والذاتية... التي انتهت بالإنسان الأوروبي والغربي عامة، إلى اللامبالاة... وإلى الشذوذ.. والقلق والاستهلاك الأعمى والملل.. وإلى التشبث بالخيال... وإلى إفراغ حياته من كلّ معنى.

ولأنه لا انفصال، وكما سبق أن أشرنا، بين سلطة العلم وسلطة السياسة... فإننا نفهم بالتالي أن التقدّم العلمي، الذي تتزعمه اليوم.. الولايات المتحدة الأمريكية، إذا كان قد أدى إلى تواري العديد من الأيديولوجيات السياسية، خاصة الاشتراكية منها، وإلى سقوط حائط برلين عام ١٩٨٩، وتفكك المعسكر الاشتراكي، فإنه هو الذي أفرز كذلك، وفي الوقت نفسه، أيديولوجيات العولمة

---

(٢٩) Boukhari Hammana, «Violence et Nouvelles Technologies de l'information et de la communication,» (Publication Université d'Oran, semaine scientifique, avril 2004).

(٣٠) H. Arendt, dans: Paul Virilio, *L'Accident originel*, collection l'éspace critique (Paris: Galilée, 2005).

(٣١) Erich Fromm, *Avoir ou être?*, traduit de l'américain par Théo Carlier, réponses (Paris: R. Laffont, 1978).

ونهاية التاريخ[٣٢] وصراع الحضارات[٣٣]، وتزايد الفقر.. والتعصب، ضدّ العالم الثالث عامة، وضد العالم العربي والإسلامي خاصة، الذي نلاحظ أنّه قد تحوّل بعد تفكك المعسكر الاشتراكي، في نظر الغرب الرأسمالي، إلى العدو الأوّل.

وبذلك أيضاً نفهم لماذا فقد التقدّم، العلمي منه والسياسي على حدّ سواء، مضمونه الإنساني، وكيف تحوّل العقل من مصدر للحكمة وللتعقل، إلى أداة لأكبر الأفعال الجنونية، وللشذوذ ولأخطر الأوهام.. والعلم من مصدر للنور والخير إلى أداة للظلام.. وللظلم وللقوة المدمرة وللهمجية الجديدة والعمياء[٣٤]، والديمقراطية من منتجة تاريخية للمجتمعات إلى أداة لإفراغ حريتها السياسية والاجتماعية من كلّ مضمون حقيقي لها[٣٥].

وبذلك أخيراً نفهم كيف أصبحت قوانين العلم والتكنولوجيا فوق قوانين الدولة، وكيف فقدت هذه الأخيرة، ومن خلالها شعوبها أكثر فأكثر حريتها وسلطتها. فقد الزمان، أمام المجتمع الاستهلاكي والآني (La Société de consommation et de l'instantané)... خاصة لدى الإنسان الغربي، أبعاده التي كانت تمكّنه من التجذّر في الماضي، ومن التموقع في الحاضر، ومن التطلع إلى المستقبل. هكذا غرق هذا الأخير في تلك الأزمات العقلية والنفسية والأخلاقية.. والوجودية المزمنة..

- ٦ -

في مثل هذه الأجواء تصاعدت الأصوليات المختلفة، الدينية منها والسياسية، والاقتصادية منها، والاجتماعية، الثقافية منها والعرقية، في العديد من البلدان، المتقدمة منها والمتخلفة على حدّ سواء[٣٦]، وفيها تصاعدت كذلك ممارستها التعصبية والإرهابية.. والإقصائية..

بذلك أدركت الإنسانية، أخيراً، خاصة تلك التي لها تقاليد عريقة في الحرية

---

(٣٢) Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le dernier homme* (Paris: Gallimard, 1992).

(٣٣) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilisations,» *Foreign Affairs* (September-October 1993).

(٣٤) Thérèse Delpech, *L'Ensauvagement, Essai sur le retour de la barbarie au XXIème siècle* (Paris: Grasset, 2005).

(٣٥) *Le Monde diplomatique* (octobre 2005).

(٣٦) نشير هنا، على سبيل المثال إلى تصاعد تيار المسيحية المتطرفة في أمريكا والمرتبطة بالدوائر الصهيونية. والمعادية علناً للعرب ولقضاياهم. وفي مقدمتها القضية الفلسطينية.

والعلم.. «أن الأصعب بالنسبة إلى الإنسان ليس التحرر، بل المعرفة التي تمكّنه من أن يكون دوماً حراً»[٣٧]، وهي المعرفة التي ليست شيئاً آخر، وكما سبق أن أشرنا، سوى ما نسميه بالحكمة.. أو الفلسفة.

كما أدركت الإنسانية كذلك وبالتالي، أنه «قد آن الأوان لكشف مخاطر وخداع أسطورة العلمانية (Le Mythe scientiste) وتحطيم دائرتها التمركزية، وذلك من خلال التذكير بأن العلوم الاجتماعية، هي وحدها القادرة على الذهاب إلى ما بعد الحدود التجريبية.. بهدف فهم الوقائع الاجتماعية والتاريخية التي يعترف عندها كلّ تفسير عامي بحدوده»[٣٨].

بمثل هذه المقاربات الجديدة لِكُلّ من الحرية ومن العلم.. والفلسفة، استطاعت الإنسانية المتقدمة اليوم، تحويل جزء كبير من تلك الهزّات والسلبيات السياسية والعلمية والتكنولوجية والوجودية... الخ (التي بدت وكأنها قد سارت بِكُلّ من الحرية.. ومن العلم، إلى الفوضى والدمار، وبالفلسفة إلى العدمية (Le Nihilisme).. وإلى التواري (خاصة بعد اختفاء العديد من مذاهبها، الماركسية والفرويدية والبنيوية والوجودية.. ومن رجالاتها)، إلى عودة جديدة.. لِكُلّ من الحرية، ومن العلم، ومن الفلسفة، لمختلف مجالات الحياة الإنسانية، وإلى توطد العلاقات في ما بينها من جديد، وبمثلها كذلك يمكنها اليوم ترجيح كفة «الأمر المطلق» الكانطي على العدمية النيتشوية.

ذلك ما يؤكّده على أيّ حال، الاهتمام المتزايد، والجديد، بالفلسفة السياسية، خاصة من طرف الجامعات والمعاهد المختلفة، ومن طرف العديد من المؤتمرات الفلسفية المحلية والجهوية والعالمية[٣٩]، التي اتخذت كمواضع رئيسيّة لها، «الفلسفة والديمقراطية»... «والفلسفة والتعددية السياسية والثقافية»... «والفلسفة وحقوق الإنسان»... «والفلسفة والتسامح»... «والفلسفة والسلام». وذلك ما يؤكّده اليوم أيضاً توجّه العديد من الشعوب، الغربية، وغيرها من

---

(٣٧) André Gide, *L'Immoraliste*, col. folio (Paris: Mercure de France, 1976), p. 15.

(٣٨) G. Habermas, «Les Problème épistémologiques des Sciences Humaines,» dans: Hans Georg Gadamer, *Le Problème de la conscience historique*, éd. établie par Pierre Fruchon, traces écrites (Paris: Ed. du Seuil, 1996).

(٣٩) نذكر من بين هذه المؤتمرات مؤتمر بلنسية (إسبانيا) ١٩٩٧، حول الفلسفة والسياسة، والمؤتمر الثامن والعشرين للجمعيات الفلسفية الناطقة باللغة الفرنسية، جامعة بولونيا ـ إيطاليا، ٢٠٠٠ حول الفلسفة والسلام، ومؤتمر الفلسفة ونقد السياسة، اليونسكو، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥.

الشعوب الأخرى، خاصة تلك التي لها تقاليد ديمقراطية، إلى التخلّي عن الديمقراطية التمثيلية.. نحو الديمقراطية المباشرة.. ونحو مزاياها بالنسبة إلى الديمقراطية الأولى.

وذلك ما تؤكده كذلك أخيراً، مطالبة العديد من القائمين على تلك الثورات العلمية المختلفة للساسة الوطنيين.. وللمؤسسات الدولية كذلك (الأمم المتحدة)، وللفلاسفة.. بالتدخل العاجل.. لإضفاء طابع أخلاقي على نتائج ثوراتهم تلك.. وهو الطابع الذي تعدّ الفلسفة المعنية الأولى به[٤٠].

- ٧ -

نلاحظ هنا أن هذه العودة، الجديدة والمجدّدة، من طرف الشعوب المتقدمة للربط بين كلّ من العلم والفلسفة، تجري في وقت ما تزال فيه بلدان من العالم الثالث، ومن ضمنها معظم البلدان العربية والإسلامية، تتهافت على كلّ ما تحمله تلك الثورات العلمية والتكنولوجية، دون جهد يذكر، من طرفها، لا للإسهام فيها، بل لتجاوز سلبياتها فقط.

كما إنَّ العديد من تلك البلدان ما يزال متوقفاً كذلك، عند مجرد الترديد والنقل، وليس التجسيد أو التكييف، للمفاهيم السياسية والفلسفية الغربية مع واقعها، وهي المفاهيم التي يعمل الغرب اليوم على تجاوزها كذلك نحو مفاهيم أحدث وأكثر تعبيراً عن واقعه السياسي والثقافي والاجتماعي والعلمي المتجدّد.

نعود إلى هذه العودة الغربية، للفلسفة خاصة، لنتساءل عن مدى قدرتها على التمكين لهذه الأخيرة من مواصلة مهمتها التحريرية تلك للإنسان والإنسانية عامة.. وسط هذه التحديات غير المسبوقة... لِكُلّ من سلطة السياسة.. وسلطة العلم.. وسلطة العولمة، وبأي شرط أو شروط؟

للإجابة عن مثل هذا التساؤل، وغيره، نقول انطلاقاً من تلك الحقيقة التي تؤكد «بأنه لا فلسفة حقيقية، وفاعلة، إلا تلك القادرة على تمكين... الإنسان من معايشتها... هنا والآن» (Hic et Nunc)[٤١]... إن الفلسفة قادرة على القيام

(٤٠) انظر: «الإعلان العالمي بشأن الجينوم البشري وحقوق الإنسان» الصادر عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) (١٩٩٧).

(٤١) Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie et autres essais*, idées; 75 (Paris: Gallimard, 1965), p. 17.

بمثل تلك المهمة التحريرية للإنسانية من جديد، إذا ما عرفت كيف تجدد مضمونها. . . وأطروحاتها. . . ومفاهيمها وأهدافها. . . وصولاً إلى تفاعل إيجابي مع الواقع الإنساني الجديد والمتجدّد. . . ومع تحولاته المتسارعة تسارع تواري الكثير من الحقائق العلمية والسياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية والفلسفية التي كان يظن أنّها نهائية ومطلقة.

من هنا فإن تجديد الفلسفة لنفسها ولمضمونها. . . ولمناهجها وأهدافها. . إنما يعني، خاصة بالنسبة إلى الغرب الأوروبي. . ، من بين ما يعني، طرح مفاهيم ومناهج وحلولاً ومعاني وقيماً جديدة. . قادرة على الاستجابة الإيجابية للواقع الإنساني الجديد، وصولاً، لا إلى تأويله فحسب، بل إلى توجيهه كذلك وجهة أكثر إنسانية[٤٢]. .

كما إنَّ تجديد الفلسفة لنفسها، يعني من بين ما يعني، التخلّي عن المنهج السقراطي المتمثل في البحث عن الحقيقة المطلقة. . والمثالية من خلال التأمل والحوار النظريين (اللذين لا علاقة كبيرة. . . تذكر لهما بالواقع الإنساني اليوم. . . وبالتحولات العالمية. . التكنولوجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والدينية المعقّدة والمتسارعة، التي تميّز بداية هذه الألفية الثالثة)، وصولاً إلى الإسهام، من جديد، ومن خلال العمل على التغلغل أكثر في وعي الجماهير، في بناء مثل تلك الإنسانية الأكثر إنسانية من كلّ الإنسانيات التي سبقتها[٤٣]. .

بمثل هذا التجديد وغيره يمكن للفلسفة أن تشق، بالتالي أمام كلّ أبناء الإنسانية طرقاً ومسالك جديدة[٤٤] نحو التحرر والحرية، السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية. . والثقافية، على حدّ سواء، وهذا دون تخلّ في الوقت نفسه عن روحها المتمثلة في توجيه المسار والمصير الإنسانيين نحو غاياتهما المثلى، وهذا دون أن تتحول إلى خادمة للسياسة وللعلم، أو إلى عائق أمام تقدّمها كذلك.

فهل تستطيع مثل هذه الفلسفة الجديدة والمنشودة التوفيق اليوم بين العلم

---

(٤٢) *La Philosophie et l'émancipation de l'humanité* (publication de l'UNESCO) (2004), p. 5.

(٤٣) Edgar Morin: *Pour Sortir du XXème Siècle*, points essais (Paris: Seuil, 1991), et *Le Paradigme perdu, la nature humaine* (Paris: Seuil, 1973).

(٤٤) *La Philosophie et l'émancipation de l'humanité* (2004).

وأخلاقيته الضرورية. . . بين «بروميثوس» (Prométhée) «وأورفيوس» (Orphée). . وصولاً إلى تجسيد ذلك الحلم الأفلاطوني الهادف إلى علم في خدمة الإنسانية. . كلّ الإنسانية. . . وليس إلى إنسانية في خدمة العلم. . والهادف إلى سياسة في خدمة الحرية. . وليس إلى حرية في خدمة السياسة؟

إننا نعتقد أن المستقبل وحده كفيل بالإجابة عن مثل هذه الأسئلة وغيرها. . .

ـ ٨ ـ

نعود إلى عالمنا العربي الإسلامي ـ الذي لم يصل بعد إلى مثل ذلك التقدّم السياسي والعلمي والفكري الذي يعيشه الغرب اليوم ـ لنقول إنّه إذا كانت تلك هي مهام وهموم الفلسفة في العالم الغربي والأوروبي، فإن مهام وهموم المشتغلين بالفلسفة، ولا أقول الفلاسفة العرب (الذين لم يعرف هذا العالم واحداً منهم منذ ابن خلدون)[٤٥]، تظل متمثلة في النهوض بالنهضة العربية الإسلامية، وصولاً إلى تحقيق أهدافها التي ما تزال، منذ القرن التاسع عشر، هي نفس أهداف هذا العالم في القرن الحادي والعشرين. . وهي تلك المتمثلة في التمكين لمواطنيه من الحرية، السياسية منها والفكرية على حدّ سواء، وفي التحرر السياسي والاجتماعي. . وفي العقلانية. وفي تكريس ثقافة الحوار والنقد. . . والديمقراطية. . . وصولاً إلى اجتهاد قادر على تجديد الفكر الديني. . . والعلمي العربي، وعلى ترسيخ روح البحث. . . والإبداع. . في مختلف المجالات.

وذلك لا يتحقق، فيما نعتقد، إلا من خلال فلسفة عربية نقدية، للإنسان العربي، ولواقعه، وصولاً إلى تمكينه من مثل تلك الحرية، ومن مثل ذلك التقدّم الشامل والمتكامل، المتماشي مع معطيات حضارته[٤٦] من جهة، ومع الواقع العالمي الجديد والمتجدّد من جهة أخرى.

بمثل هذه الفلسفة يمكن للعرب وللمسلمين، الذين لم يحسنوا، لا فقط، توظيف مبادئ الإسلام في الحرية والكرامة الإنسانية والعدالة لتحقيق حرية مجتمعاتهم، بل لم يحسنوا كذلك توظيف نقد ابن تيمية، القائم على التجربة. . للمنطق الأرسطي، للخروج، بمنهج فكري وعلمي جديد، مثلما فعل بيكون (Bacon)

---

(٤٥) هذا ما ذهب إليه المرحوم الدكتور نجيب محمود وغيره من العديد من المفكرين العرب.

(٤٦) نشير هنا إلى أن الصين الشعبية مثلاً، تفكّر في إعطاء «المنتخب» أو «المنتخبة»، البالغ من العمر أربعين سنة، صوتين بدلاً من صوت واحد في أي انتخابات.

وغيره، مثلما لم يحسنوا توظيف شكّ الغزالي، للخروج به من دهاليز التصوّف الذي انتهى صاحبه به إليها، عكس ما فعله ديكارت، بشكّه المفتعل، كما لم يحسنوا أخيراً، وليس آخراً، توظيف النظرية الاجتماعية الخلدونية في مقاربة علمية وعملية للمجتمع العربي، مثلما فعل أوغست كونت وغيره بالنسبة إلى المجتمعات الغربية الأوروبية.

بذلك لم يتخلّف العرب والمسلمون فحسب عن تقدّم الإنسانية، ممثلاً بصورة خاصة في الثورتين العلميتين العالميتين، اللتين عرفهما الغرب منذ القرن الثامن عشر (البخارية والكهربائية)، بل إنّهم يوشكون أن يتخلّفوا اليوم عن الثورة الرقمية كذلك (La Révolution numérique)[٤٧].

لِكُلّ ذلك ولغيره، فإن العرب مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى، بإبداع ثقافة وفلسفة نقديتين جديدتين وقادرتين على مقاربة موضوعية للإنسان العربي.. ولحاضره.. ولماضيه كذلك، وصولاً إلى إعادة تحققه التاريخي.. وذلك من خلال ثورتي الوحدة والتوحيد، العقل والنقل، العلم والعمل.. الكفيلين وحدهم بتحديث[٤٨] مقاربتهم لذاتهم ولتراثهم... وبتأصيل تفاعلهم لا مع الحداثة[٤٩].. فحسب... بل مع ما بعد الحداثة التي تشكّل السمة الأساسية للقرن الحادي والعشرين.

(٤٧) البخاري حمانة، «التنمية والبحث العلمي في المغرب العربي،» **حوليات جامعة وهران**، العدد ٣ (١٩٩٦).

(٤٨) خليل أحمد خليل، **مستقبل الفلسفة العربية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ٣٣٦.

(٤٩) Hammana Boukhari, «Se réinventer Soi-même, table ronde avec J. Berques et autres, à l'occasion du 24ème congrès International de sociologie, Alger, mars-avril 1972,» *La République* (Oran): 31/3/1972, et 1/4/1972.

الفصل الخامس عشر

حرية التعبير وضوابط اللسان في الفكر الغربي المعاصر

الحسين الزاوي(*)

ـ ١ ـ

الحديث عن الحرية ودلالاتها يحيل في الغالب إلى حقل فكري بعينه، وهو حقل السياسة بمستوييها التنظيري والتطبيقي المرتبط بالممارسة المباشرة للفعل أو للنشاط السياسيين، وهي الإحالة التي نزعم أنها مغالطة لكونها تحجب عنا الحضور الوجودي للحرية التي تتأمل ذاتها وتتعرف إلى خصائصها وأسرارها انطلاقاً من اللغة وبواسطتها. فبعيداً عن السجال الكلاسيكي الذي ألفه الفكر الفلسفي مابين الواقعية والمثالية، تبقى الحرية مفهوماً يتعرف إلى عناصر هويته انطلاقاً من المستويات البنيوية والتداولية التي تتيحها أنساق اللغات الطبيعية في علاقتها بالكائن الناطق، الذي يمارس كينونته عبر انفعالاته المباشرة وصياغاته الخطابية الخاضعة لرقابة العقل ومقتضيات المنطق السياقي المباشر، الذي ينساق نحو تصوراته التأسيسية ويتأثر بالنماذج الجاهزة والقبْلية أكثر مما يتجه نحو إنجاز نماذجه الخاصة، لأن ممارسة الحرية هي بمثابة تداول تلقائي للمحاكاة والتقليد، وإعادة لصيغة ما هو متوفر ومتاح، وتحوير للقواعد يتجاوز حدود كونه إلغاء أو إبداعاً صرفاً لها.

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران ـ الجزائر.

وكما أن الحرية هي سلوك عملي لتصورات جماعية واعتباطية أنجزتها الذاتية المشتركة للأفراد والتنظيمات، فإن حرية التعبير في اللغة وبواسطتها هي بمثابة فعل ذاتي مبدع يخضع للغة ويتجاوزها في اللحظة نفسها، من خلال السعي إلى فك قيودها ومحاولة التعالي الفعال في مواجهة أنساقها وقواعدها. وكأننا في سياق جدلية هي أشبه ما تكون بجدلية العبد والسيد التي سبق أن أثارها الفيلسوف الألماني هيغل.

وهذا المستوى الوظيفي الفعال الذي تمثله حرية التعبير عبر الفضاء اللغوي المتاح هو الذي جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي تم تبنّي صيغته الأولى مع فلسفة التنوير، يعتمد حرية التعبير بُعداً أساسياً من أبعاد حقوق الإنسان، لأن كل الحقوق على اختلافها لا تمنح سوى جوانب بسيطة من حرية الاختيار التي لا تسمح بالوصول إلى المنابع الشرعية المرتبطة بتكوين الرأي والإرادة من خلال النقاش، إلا في حالة توظيف المواطنين لحريتهم التواصلية التي لا تعني فقط تحقيق مصالحهم الخاصة وإنما تعني أيضاً الاستعمال العمومي للعقل بالمعنى الذي دافع عنه هابرماس (J. Habermas)، خاصة أن هايدغر (Heidegger) قد نبهنا بشكل لافت إلى أهمية الهوية اللغوية كمحدد أساسي للكائن: «. . فالكائن البشري يقيم في الكلام. إذن، قبل كل شيء آخر، نحن موجودون في الكلام ولدى الكلام»[١]، وبالتالي فإن حرية التواصل تستوجب، بالنسبة إلى هابرماس، التوفيق بين نمطين مختلفتين من حرية التعبير بالنسبة إلى طرفين ليست لهما إرادة متطابقة، الأمر الذي يفضي إلى تحويل حرية التواصل إلى نموذج من التعاقد الاجتماعي يتخلى بموجبه كل طرف عن جانب من حريته في التعبير من أجل تحقيق حرية تواصل مشتركة.

فإذا كان التعبير، كما دافع عنه تشومسكي (N. Chomsky)، هو ممارسة للحرية على المستوى الفردي والانفعالي المباشر، فهو في اللحظة ذاتها بسط واحتواء للموضوع المعبّر عنه، لأن التعبير هو تنازع بين رغبتين متنافرتين في تحرير المعبّر عنه من جهة وفي احتوائه وتملكه من جهة أخرى، خاصة أن كل وصف للواصف يمثل قفزاً في المجهول لأنه يكون موضوعاً وأداةً في اللحظة نفسها، فإنه، وانسجاماً مع السياق نفسه، يمكن تصور حرية التواصل بوصفها

---

(١) مارتن هيدجر، **إنشاد المنادى: قراءة في شعر هولدرلن وتراكل**، تلخيص وترجمة بسام حجار (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤).

نقلاً لتلك الحرية من خانة التملك الفردي إلى مستوى المشاركة الجماعية التي تسمح للعقل بتأطير الانفعال وتوجيهه بغرض تحقيق مصالح تجسد المنفعة المتبادلة للأفراد والجماعات. ذلك لأن التواصل بحسب الخطاطة التي تدافع عنها جوليا كرستيفا (J. Kristeva) هي بمثابة تبليغ لرسالة من مرسل إلى مستقبل يكون فيها كل طرف مرسلاً ومستقبلاً للرسالة في الوقت نفسه، من منطلق أن المرسل يتواصل مع ذاته قبل أن يتواصل مع غيره، والمستقبل أو المرسل إليه يفترض أن يكون قادراً على إرسال رسالة مماثلة قبل أن يتمكن من فك شفرة الرسالة الموجهة إليه(٢).

ـ ٢ ـ

وعليه، فإن حرية التواصل تفترض التمييز بين ثلاث مستويات للحرية: أ ـ الاستقلالية الكاملة (L'Indépendance)؛ ب ـ الاستقلالية المقننة التي تعني القبول الطوعي بضوابط معيّنة متفق عليها (L'Autonomie)؛ ج ـ الفوضى العارمة، أو قانون الغاب، وغياب أي نظام شرعي أو طبيعي (L'Anomie). لذلك، فإن هابرماس يؤكد أن الحقوق المدنية والسياسية مثلها مثل كل الحقوق الذاتية، لا تمنح سوى جوانب من حرية الاختيار، ولا تقيم على مستوى الواجب سوى سلوك شرعي. ولكن على الرغم من ذلك، فإنها لا تسمح بالوصول إلى منابع الشرعية المعترف بها والمرتبطة بعملية تكوين الرأي والإرادة من خلال النقاش، إلا في حالة ما إذا وظف المواطنون حريتهم التواصلية، ليس فقط باعتبارها مرادفة لحريات فعل ذاتية من أجل الاستمرار في تحقيق مصالحهم الشخصية، ولكن من أجل تجسيد غايات ترتبط بالاستعمال العمومي للعقل كذلك؛ أي بتعبير آخر العمل على تحويل تلك الحريات إلى حريات تواصلية(٣)، حتى يكون بإمكان المواطنين الابتعاد عن الحرية الذاتية المنفلتة من عقالها والسعي إلى تحقيق تفاهم واسع بواسطة إجراءات ديمقراطية تتمثل بشكل أساسي في الاستعمال العلني لحرياتهم التواصلية المضمونة من طرف المدونات والتشريعات القانونية. وذلك ما يدعو إلى التمييز بين الحرية القائمة على المشاركة والمساهمة وبين حرية اللامبالاة الخاصة بالمحدثين والتي لا يمكن أن تطمح إلى أن تكون ذات بعد كوني.

---

(٢) انظر: Julia Kristeva, *Le Langage, cet inconnu: Une Initiation à la linguistique*, points; 125, sciences humaines (Paris: Editions du Seuil, 1981).

(٣) انظر: Antoine Hatzenberger, *La Liberté*, corpus (Paris: Flammarion, 1999), pp. 203-204.

وعليه، فإن خاصية التوافق بالنسبة إلى هابرماس هي التي تسمح بالتجسيد المباشر لحرية التواصل، وبالتالي حرية الفعل والتعبير في ظل احترام القوانين المتفق عليها، وهو ما يسمح بإعطاء طابع أكثر جماعية للتعبير الفردي ومن ثم بالانتقال من الكلام إلى الخطاب مع إميل بنفنيست (Benveniste) وبول ريكور (P. Ricoeur)، ومن اللسانيات البنيوية إلى اللسانيات التداولية بداية من مساهمات أوستين (Austin) وسيرل (Searle)، وذلك للدفاع عن الحرية التي يوفرها الاستعمال النشط للغة في مقابل المنافحة التي تمارسها اللسانيات البنيوية بصدد النظام والنسق. فبدعوى العلمية ضحت البنيوية بثنائيات متحركة لصالح هيمنة رمزية لثنائيات ساكنة وبالرسالة لصالح الشفرة، الأمر الذي تمخض عنه أفول الخطاب وتضخم النسق البنيوي المغفل، حتى وإن كان صاحب اللسانيات التزامنية فيرديناند دي سوسور (F. de Saussure) لم يتعمد في دروسه تغييب كل هامش للحرية داخل المنظومة اللغوية التي سعى إلى الانتصار لها على حساب الدراسة التاريخية، حيث يؤكد في نص له: «. . لا يكفي القول إن اللسان هو نتاج للقوى الاجتماعية لنرى بكل وضوح أنه فاقد للحرية. .»(٤) فاللسان، وإن كان مرتبطاً بالجماعة، فإنه يحمل إلى جانب ذلك موقعاً محدداً في الزمن، وهو ما يسمح بممارسة نوع من المواضعة الاعتباطية بعيداً عن معطيات الماضي التي تقيد حرية الاختيار. غير أن التوظيف الذي خضعت له اللسانيات البنيوية فيما بعد جعلها تُعلي من شأن الخصائص الداخلية المغلقة دون إتاحة الفرصة للإمكانيات المتوفرة على مستوى الواقع المتغير والمنفتح الذي تدعمه ممارسات الذوات المتكلمة، وهو التحدي الذي سعت التداولية إلى رفعه.

ومن هنا سيحاول أوستين أن يؤكد علاقة حرية التعبير بحرية الفعل حتى يجعل من القول أفقاً للفعل والعمل، لذلك فقد ميز بين الجمل الوصفية والجمل الإنشائية، لكون الأخيرة تستند إلى ضمير المتكلم ويفيد معناها القيام بعمل، ومن ثم الحكم على الأفعال المترتبة عنه من خلال معيار التوفيق أو الإخفاق وليس انطلاقاً من معيار الصدق أو الكذب.

لذلك فهو يقر: «أن كل جملة تامة مستعملة تقابل إنجاز عمل لغوي واحد على الأقل، ويميز بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية: العمل الأول هو العمل القولي، وهو الذي يتحقق ما إن نتلفظ بشيء ما، أمّا الثاني فهو العمل المتضمن

---

(٤) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Béjaia, Algérie: Talantikit, 2002), p. 94.

في القول، وهو العمل الذي يتحقق بقولنا شيئاً ما، وأمّا الثالث فهو عمل التأثير بالقول وهو الذي يتحقق نتيجة قولنا شيئاً ما»[٥].

أما سيرل فلن يهتم بعد ذلك سوى بالأعمال المتضمنة في القول لشكه في الأعمال المرتبطة بتأثير القول، حيث تتمثل مساهمته الأساسية والمحورية في القيام بالتمييز والتفريق داخل جملة ما، بين ما له علاقة بالعمل المتضمن في القول في حد ذاته بعيداً عن الاعتبارات الأخرى وبين ما يتصل بمضمون العمل، وتتمثل مساهمته الأساسية الأخرى في تحديد وضبط الشروط التي تسمح لعمل متضمن في القول بالنجاح[٦]، وهذه الأعمال وغيرها شكلت القاعدة الأساسية لقيام اللسانيات التداولية في مرحلة لاحقة، وكأن اللغة التي بحثت عنها المنظومة الثقافية التحليلية كانت تحاول الانتقال من اللغة التأملية الموروثة عن التقليد الأوروبي نحو اللغة العادية مروراً بحلم اللغة المثالية الذي تم وأده حتى قبل أن يستشعر طلائع أشعة النور الأولى المطلة باحتشام خلف سحب الأنساق اللغوية المبهرة بغموضها الأخاذ.

ـ ٣ ـ

وبعد تراجع مرحلة الافتتان والغواية التي مارسها النظام المعرفي المستند إلى مقولة النسق على التفكير الفلسفي القاري في أوروبا، عاد التقليد الفلسفي إلى جذوره التقليدية المعتادة ولكن وفق سجلات وأطر مفاهيمية جديدة أخذت وتأخذ في الحسبان مجمل التحولات التي طرأت على الفروع المعرفية المختلفة، خاصة الإنسانية منها، في محاولة يكتنفها الغموض من أجل إقامة جسور للحوار مع التوجهات المنادية بإعطاء الأولوية للممارسة اللغوية المباشرة، دون التفريط في الرؤية التأملية التي توجهها المفاهيم التنويرية والرومانسية رغم التضاد والتنافر المشاع حولهما.

وضمن هذا المنحى، حاول ريكور أن يحاور من منطلق الفلسفة التأويلية، افتراضات اللسانيات البنيوية وفلسفة اللغة بمختلف توجهاتها؛ فرغم اعترافه بأن

---

(٥) آن روبول وجاك موشلار، **التداولية اليوم: علم جديد في التواصل**، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني؛ مراجعة لطيف زيتوني، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٣)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٣ - ٣٤.

الثنائية التي انبرى دي سوسور للدفاع عنها حائزة مبرراتها المعرفية من منطلق أن اللسانيات التي تريد أن تؤسس ممارستها على الكلام تتميز بضعف إبستيمولوجي واضح لكونها تعتمد على الوقائع المتغيرة ولا تلتزم بالنسق المستقر الذي يمثله اللسان والذي يسمح بالتالي بقيام دراسة تزامنية «سانكرونية» للغة، فإنه (أي ريكور) يؤكد خاصية أساسية تُحسب للكلام وللدراسة المرتبطة بمجاله التداولي، وهي الأسبقية الأنطولوجية والوجودية للخطاب الذي يصبح بموجب ذلك عنصراً مجسداً للحضور الفعلي للواقعة، على خلاف الطابع الافتراضي وربما الهلامي للنسق والنظام، وهذا ما دفعه إلى التأكيد صراحة: «.. أن النظام لا يوجد. بل إن له وجوداً افتراضياً فقط. والرسالة وحدها هي التي تضفي الفعلية على اللغة، ثم يأتي الخطاب ليوطد وجود اللغة نفسه، مادام كل فعل متفرد منفصل في كل لحظة زمنية من الخطاب هو الذي يضفي الفعلية على الشفرة»(٧).

غير أن لحظة الخطاب لا يمكن الدفاع عنها بشكل متواصل لأنها لا تضمن سوى شكل باهت من العلاقة مع الواقعة التي لا تلبث أن تظهر حتى تختفي، ومع ذلك تبقى إمكانية إعادة صياغتها بكلمات مماثلة في اللغة نفسها أو انطلاقاً من ترجمتها إلى لغة أخرى أمراً قائماً، وهذا الانتقال لا يؤثر في الهوية التي تؤسس وتحدد معنى ودلالة الرسالة. وبالتالي، علينا ـ كما يؤكد ريكور ـ أن نعيد صوغ معيار العلاقة بين الخطاب والواقعة بإدخال عنصر العلاقة بين الواقعة والمعنى(٨)، وهذا البعد الدلالي المحوري الذي يسم الواقعة بميسمه الخاص، بل ويحددها ويجعلها تتجاوز بشكل لافت للنظر طابعها وصبغتها الزائلة التي تصيبها في مقتل، هو ما يسعى إلى إعادة إبرازه، لأن الواقعة في صورتها المنعزلة لا تملك مبررات وإمكانية التأسيس ولكنها تستند في أدائها لوظيفتها إلى المحتوى الخبري الذي تصل إليه عبر الجمع بين وظيفتي الهوية والإسناد التي تجعلنا ننجح ونوفق في تمثل المعنى ومن ثم العمل على إعادة استثماره إذا ما استدعت الضرورة ذلك، وهذا ما يعبّر عن الصيغة التي سيترافع عنها ريكور بقوله: «إذا تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة، فُهم الخطاب كله بوصفه معنى»(٩). وبالتالي، فاللغة في عرفه

---

(٧) بول ريكور، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ٣٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨.

تستطيع إنجاز مهمات تتجاوز عناصرها المباشرة، وتتعالى على خصائصها المادية المتهالكة، وتنقل التواصل بين الذوات المتكلمة من حالة الوجود بالقوة إلى حيز ونطاق الوجود الفعلي، وبذلك تساهم ملكة اللغة في تحرير طاقات الإنسان التعبيرية من خلال الانتقال من المستوى النفسي والشعوري الباطن إلى المستوى التصوري العاقل(١٠).

وانطلاقاً من السياق نفسه يمكننا أن نتعامل مع اللغة الصوفية بوصفها تمثل أفقاً للتحرر بالنسبة إلى المتصوف الذي يصل بفضلها إلى نقل تجربته من أسر الذات إلى الإمكانات المنفتحة للتعبير اللغوي التي تساهم في تخليص ذاته من جانب كبير من توتراتها الداخلية الضاغطة والموجعة، التي تمثل جوهر وأساس التجربة النفسية، حتى وإن كان الانطباع السائد عند الكثيرين هو عين ما أفصح عنه النفري في تعبيره الدارج «كلما اتسع الأفق ضاقت العبارة»، وسنجد سبينوزا (Spinoza) يدافع عن الطابع الوجودي للغة من منطلق أن الفكرة تمتلك قدرتها على تحقيق وجودها استناداً إلى خاصيتها التعبيرية المحايثة.

وإذا كان ريكور يؤكد الصفة الحوارية التي يوفرها التعبير الشفوي بحكم ارتباطه بالسياق الذي يقلص حالات سوء الفهم الناجمة عن التعامل مع المحتوى الخبري، فإنه يجب ألاّ أن نستنتج أن هامش حرية التعبير يتقلص بفعل انتقال اللغة من المستوى المنطوق والمتلفظ إلى المستوى المكتوب، فالحوارية أصبحت كذلك من خصائص النصوص مع ميخائيل باختين (Bakhtine) وتحولت إلى تناص مع كرستيفا.

أجل من الممكن أن نسلم بأن الكتابة تطرح على التعبير تحديات جديدة لكونها تقيد حريته من خلال تقييدها للكلام الذي يصعب التراجع عنه وتصويبه في صيغته المكتوبة، وقد تقوّل الكتابة صاحبها ما لم يقله، بحيث يصبح النص متحدثاً باسم صاحبه ووصياً عليه، وهنا يصل ريكور إلى الحديث عن المغالطة القصدية التي تدافع عن قصد المؤلف كمعيار لأي تأويل ممكن، وهي مغالطة تؤدي إلى التقليص من الصفة الإبداعية التي تميز النصوص وتجعل فهم النص مرهوناً باستيعاب قصد المؤلف وفهمه.

كما يتحدث في السياق نفسه عن منافحات وخلفيات ما يسميه مغالطة

---

(١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨.

النص المطلق الذي افترضته البنيوية ودافعت عنه تحت شعار موت المؤلف الذي تمت إشاعته وتسويقه خلال الستينيات من القرن الماضي، وكانت تروم هيكلة النص وتجسيده بوصفه يمثل كياناً ينتمي إلى ذات مغفلة وليس إلى مؤلف معلوم[١١].

إن النص المكتوب يسمح بالتخلص من الكثير مما نلفيه في اللغة المنطوقة من ضيق ومن صعوبات ناجمة عن حالات التواصل المباشر، ويمكن القول نتيجة لذلك إن الحوار المباشر للذات مع ذات أخرى يولد في العادة فعل المشاحنة، وقد يفضي إلى تقليص قدرة كل ذات على التعبير بكل حرية عن خواطرها ومكنوناتها الداخلية، كما قد ينجر عن مثل هذه الوضعية الحوارية المتشنجة الكثير من حالات التلفيق والمجاملة وأحياناً أشكال بغيضة من النفاق الاجتماعي، وهو ما يجعل مواقف المتكلم غير منسجمة مع قدراته وقناعاته الشخصية المباشرة لكونه ينقاد إلى التعبير تحت ضغط الحوار المباشر حين لا يكون لديه بالضرورة ما يفصح عنه أو يريد تبليغه، وبالتالي فإن التخوف من رد فعل المستمع أو المتلقي يدفعه إلى القول أحياناً ما تستوجبه وضعية الخطاب حتى وإن كان ما يعبّر عنه منافياً لقناعاته الداخلية. ومع ذلك يفترض منا الاعتراف بأن الكتابة لا تخلو في كل الحالات من مثل هذه العوائق، حتى وإن كان تمفصلها في سياق النص المكتوب يتم بصيغ مغايرة خاصة، وأنها تستوجب الالتزام والخضوع الصارم لقواعد اللغة، إضافة إلى ما تقتضيه من استحضار واع للاعتبارات البلاغية والأسلوبية المتعارف عليها والتي يكون الانزياح عنها أمراً محفوفاً بالكثير من المزالق والمخاطر.

لكن الامتياز الذي تظل الكتابة محتفظة به سراً من أسرارها هو طابع الاستمرارية الذي يجعلها محافظة على وجودها خارج سياقي الزمان والمكان، وعليه فبفضل الكتابة تحديداً «تتمتع الأعمال الأدبية ـ كما يؤكد ريكور ـ بالاكتفاء الذاتي كالتماثيل المنحوتة. وليس من المصادفة أن يشير الأدب (Littérature) إلى حالة اللغة من حيث هي حروف مكتوبة (Littera) وإلى حالتها كما تتجسد في أعمال تستند إلى الأنواع الأدبية»[١٢].

يؤكد جاك دريدا (Jacques Derrida) من ناحيته، إمكانية أن نقول كل شيء بوصفه حقاً معترفاً به من حيث المبدأ لمصلحة الأدب، لا لتسجيل عدم مسؤولية

---

(١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

الكاتب اتجاه أي علامة من علامات الأدب، ولكن لتأكيد مسؤوليته المضاعفة والقصوى ليس اتجاه المؤسسات الموجودة مسبقاً، بل مسؤوليته في أن يقول كل شيء بصدد الخيالات والاستيهامات؛ فالأدب يعتبر مؤسسة، وبالتالي يجب تمييزه من حيث كونه يمثل تأسيساً جديداً نسبياً، يختلف عن الرسائل الجميلة والشعر والمسرح والملاحم. وعليه، فإن الأدب هو بالمعنى الدقيق للكلمة مؤسسة لا تنفصل عن المبدأ الديمقراطي، أي عن حرية التكلم، وعن حرية القول أو الامتناع عن قول ما نود قوله، حتى وإن كان دريدا يقر بأن الأدب لم يعش دائماً في نظام ديمقراطي، لكنه يصر، رغم ذلك، على تأكيد أن مفهوم الأدب مبني على مبدأ قول كل شيء[١٣].

ـ ٤ ـ

ونصل مع أوليفيي ريبول (Olivier Reboul) إلى الحديث عن تجليات مغايرة لعلاقة اللغة بالحرية وعن الهيمنة المرتبطة بأشكال السلطة والأيديولوجيات المختلفة، فالشعوب بالنسبة إليه تتكلم لكنها لم تتوقف قط عن تكلم لغة أسيادها وعن الخضوع لها، لكنه ينتقد في المقابل تأكيد رولان بارت (Barthes) أن السلطة تتجسد في اللغة، وخاصة في اللسان الذي يحمل شفرة قمعية وزاجرة، وهو ما يفيد بأن التكلم لا يعني التواصل، ولكن الخضوع لسلطة متعالية. وهذا الموقف الذي يعتبره في غاية القسوة اتجاه اللغة، يرفضه، ويؤكد من جهته أنه لا يمكن أن نتعامل مع خطاب هتلر كما نتعامل مع خطاب معلمة قواعد، فحينما نتهم الجميع نصل وننتهي إلى الصفح عن الجميع[١٤].

ويخصص ريبول حيزاً واسعاً لتحليل علاقة اللغة بالأيديولوجيا، حيث يؤكد أنه بواسطتها يمكن للسلطة أن تتجنب اللجوء مباشرة إلى ممارسة العنف المادي الذي توقفه وتقلصه إلى حالة التهديد البعيد والضمني بوصفه يمثل ملاذاً أخيراً يمكن اللجوء إليه. كما أن الأيدولوجيا تسعى من خلال اللغة إلى إضفاء الشرعية على العنف، حينما تلجأ السلطة إلى ممارسته من خلال إبرازه كحق من حقوقها

(١٣) Jacques Derrida, *Sur parole: Instantanés philosophiques*, monde en cours, intervention, série VO Monde en cours/Intervention (La Tour-d'Aigues: Ed. de l'Aube; [Paris]: [France culture], 1999), p. 24.

(١٤) Olivier Reboul, *Langage et idéologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1980), p. 38.

لكونه يمثل ضرورة ومنطقاً محايثاً للدولة، وتصل في نهاية المطاف إلى تجريده من ملمحه القبيح بوصفه عنفاً[١٥].

وانسجاماً مع المنطق نفسه، يمكن القول كذلك إن الأفراد ليسوا أحراراً في اختيار نظامهم اللغوي وفي قول ما يريدون قوله وفق الطريقة التي يختارونها، فعملية الاختيار مشروطة بتفضيل لفظ ما وصياغة ما وحتى دلالة بعينها، ومن ثم استبعاد صيغ أخرى بديلة لها. وعلينا أن نبقى حذرين من وصف النظام اللغوي بأوصاف لا تستدعيها سياقات مجاله الوظيفي والتداولي، فهو غير مسؤول بصورة مباشرة عن الخطابات التي يرددها حزب أو تنظيم ديني، لأن اللسان نفسه يحمل شفرات فرعية بالإضافة إلى شفرته الرئيسية ذات الصبغة المحايدة إلى حد ما، وبالتالي ترتبط الشفرات الفرعية بمختلف الأيديولوجيات مثلما ترتبط بحقول علمية متخصصة كالشفرات الفرعية للخطابات القانونية والعلمية.. إلخ[١٦]. وعلينا أن نميز في هذا المقام بين الخطاب الأيديولوجي المهيكل والمنظم وبين الدعاية السياسية التي لا تخضع في العادة لضوابط صارمة متفق عليها.

والكلام أو اللغة، وإن كانا يمثلان سلطة في وجه ممارسة الذات لحريتها الكاملة، فإنهما في اللحظة نفسها بمثابة سلطة تستثمرها الذات المتكلمة لحسابها الخاص، وتجعلها تتحرر من أسر الصمت الذي يلفها ويحاصرها. وليس من الصعب أن نكتشف أن أقرب سلطة تربطنا بمحيطنا وأولها تحديداً لطبيعتنا الإنسانية هي سلطة الكلام والقول والخطاب؛ فالإنسان الذي يمارس تأثيره بالمعاني هو في المقام الأول إنسان متكلم. أجل نمتلك السلطة والحق في القول ولكننا نجد في المقابل صعوبة في القول، ونُمنع أحياناً من القول. فبين المقدرة والكفاءة الخاصة بالإبداع اللغوي من جهة، وبين الإنجاز أو الأداء المصاحب لها من جهة ثانية، تنتصب أمامنا متاريس وتتشكل العديد من الحواجز التي تحاول منعنا من استثمار وتوظيف كلامنا الخاص، سواء في سياق داخلي أو مع الجمهور. وفي المحصلة يجب الاعتراف بأن التوصل إلى ممارسة الكلام أمر صعب وغير متاح دائماً وفي كل الأحوال[١٧].

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٧) Paul Ricoeur [et al.], *Qui et libre?*, coll. ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2002), p. 12.

ويكشف لنا جان جاك لوسركل (Jean-Jacques Lecercle) عن جوانب إضافية ومثيرة تتعلق بالعلاقة المركّبة والغامضة التي تربط بين اللغة وتجليات أنواع السلطة المختلفة، سواء بمعناها المادي المباشر أو بمعناها الرمزي وتجسيداتها التي تتخذ مسارات متعالية عن الممارسة اللغوية المباشرة للمبدعين وللذوات المتكلمة، حيث يستعرض في مؤلفه **عنف اللغة** مجموعة من الآراء التي عبّر عنها مفكرون معاصرون بصدد الأبعاد الجديدة للنظام اللغوي، الذي نخضع له. ويؤكد على لسان كل من دولوز (G. Deleuze) وغاتاري (F. Guattari) أن أصل المعنى لم يعد مصدره الذات المتكلمة التي تمارس فعل التلفظ، وإنما ينبع المعنى في واقع الأمر مما يسميانه «تدبيراً جماعياً للكلام»، ويكون فيه المتكلم مجرد ناطق بلسان لا يمتلكه، لأن مصدره جماعي، والمصدر وفق هذه النظرة هو بمثابة منظمة لا شخصية للحوار، أي مؤسسة تتكلم ولكن كلامها يتجاوز في حقيقة الأمر مجموع أقوال وخطابات عناصرها، فيكون الكلام وفقاً لذلك كلاماً منقولاً وغير مباشر. وحينما أشعر بأنني أعبّر عن قول له صلة بأمور تخصني، أو أتكلم عن شيء يحيل إلى ذاتي بشكل حصري، فإن ذلك الكلام الذي أتوهم أنه صادر عن ممارسة سيادية مباشرة، يتم التلاعب به والسطو عليه من طرف متكلم أصلي يلغي كل بُعد فردي للكلام، ويحوله إلى تجسيد جماعي مجهول[١٨].

ونستطيع أن نقرأ انطلاقاً من مثل هذه المواقف أن اللغة لم تعد موضوعة تحت تصرف متكلميها، يوظفونها على هواهم أو وفق ما يحلو لهم، حيث إنه في الوقت الذي ننتظر أن يكون الفرد متكلماً للغته، فستكون اللغة هي التي تتكلم من خلال الأفراد، وقد أصبح ما صدق هذا الموقف يجمع بين العديد من الفلاسفة حتى وإن كانت الأسباب التي دفعتهم إلى تبنّيه تختلف باختلاف المشاريع الفلسفية التي بسطوها ودافعوا عنها. وحتى مدارس النقد المعاصر بتوجهاتها المختلفة تعترف بأن إبداع النصوص يخضع بدوره لمقتضيات النظام اللساني المعقد الذي ننتمي إليه، وبالتالي فإن أي اكتساب للغة، بصرف النظر عن مستواه، يمثل استعداداً قبْلياً للانخراط والدخول في سياق رمزي وثقافي

(١٨) جان جاك لوسركل، **عنف اللغة**، ترجمة وتقديم محمد بدوي؛ مراجعة سعد مصلوح، لسانيات ومعاجم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

يتسم بالكثير من التركيب، وهذا ما حدا بشولز إلى القول إن: «إنتاج نصوص في لغة ما يتضمن قبولاً بمستوى ثان من القيود الثقافية: أي أن الشفرات التي تتحكم بالإمكانات الأسلوبية تنفتح على أي نمط من أنماط الخطاب. وهذا أيضاً لأنها تتضمن التضحية بالحرية للحصول على سلطة ما، قد يكون لها بعدها الذي لا ينسى»[(١٩)].

- ٦ -

إن الحرية التي يصل الإنسان إلى ممارستها من خلال التعبير عن رؤاه تتماثل مع الحرية السياسية التي حاولت الفلسفات والمشاريع السياسية البديلة الدفاع عنها، من منطلق أن في سياق الممارسة المشتركة للسياقين، يسعى الأفراد وتهفو الجماعات إلى الانخراط في صراع دائم مع تجليات السلطة من أجل إعادة صوغ قوانينها وقواعدها الداخلية لتستجيب للحاجات الطارئة التي تستشعرها الذوات الفردية والجماعية، من أجل ولوج عتبات الحرية، وتحقيق الشعور بالمتعة المترتبة عن تجاوز المحظورات بجميع أصنافها اللغوية والاجتماعية والسياسية. وبالتالي، فالحدود والضوابط لا تكون كذلك إلا إذا تعرضت لمحاولات التجاوز والإلغاء، حيث يتحقق الشعور بالممارسة اللغوية حينما يكون هناك انزياح عن المألوف وتحقيق وإنجاز بصمة شخصية على اللغة المقعدة على مستوى إنجاز نظام أسلوبي وبلاغي بديل. وعلينا التسليم والاعتراف، وفقاً لما سبق، بأن نظام المشابهة البديل لا يتحقق دائماً انطلاقاً من الممارسات اللغوية الراقية، فاللهجات التي تبدعها المجموعات الصغيرة والكبيرة داخل نظام لغوي محدد تمثل أقوى الأشكال المتمردة تحدياً لسلطة اللغة السائدة، لأن المجال اللغوي هو الإطار الأكثر تجسيداً وإفصاحاً عن طبيعة علاقات القوى بالتعبير «الفوكوي»، فهناك دوماً عبث وتخريب تمارسه لهجات صغرى وفرعية ضد لهجة كبرى مهيمنة من خلال اعتماد استراتيجيات لا تقل إبداعاً وتأثيراً عن الاستراتيجيات الموظفة في الانزياحات الممارسة من قِبل الخطابات المسمّاة العالمة. ومع ذلك، علينا الإقرار بأن حرية التعبير والكلام والتواصل لا تتعرف إلى ذاتها أو تتحسس أعضاءها الداخلية المكبوتة إلا انطلاقاً من القهر الذي تمارسه عليها القيود التي تجسدها الأنساق اللسانية والقواعد اللغوية.

---

(١٩) روبرت شولز، **السيمياء والتأويل**، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ٢٦.

لذلك يصل لوسركل إلى استخلاص أنه: «حيث لا تكون حدود، لا يكون هناك صراع وتخريب (...)، وحيث لا يكون هناك تحريم (لغوي)، فلن تكون هناك سهولة في الكلام، وأود أن أصف اللغة بأنها حالة تُغير عليها من حين إلى آخر عناصر شرطة النحو..»[٢٠]. وكأن علاقة السلطة باللغة هي علاقة تتميز بحالة مزمنة من التمرد والعصيان، ولا تتدخل عناصر الضبط والمراقبة المادية إلا حينما يتجاوز العنف التحرري المدى والهامش الذي يندرج في سياق السقف الذي تسمح السلطة بتخطيه وتجاوزه، لكونه يوفر لها ضمان حد أدنى من الاستقرار، يُبعد عنها كل شكل من أشكال الثورة الشاملة التي تؤدي إلى هدم النظام برمته. وحينما يتجاوز المتكلم عتبة الحرية المتاحة له من أجل الإفصاح عن أفكاره، ويسقط طواعية في المبالغة في إعطاء طابع فردي على كلامه وتعبيره من خلال استثمار قدراته الأسلوبية إلى حد يتجاوز قواعد التواصل وتبليغ الرسالة، فإنه يقلص من قدرة المتلقي على فحص رسالته ومن ثم على الاختيار بين رفضها أو قبولها، وبذلك يتقلص هامش رد الفعل بشكل كبير[٢١].

وعليه، يجب ألاّ تؤدي حرية التعبير، التي ندافع عنها لمصلحة المتكلم الذي يصدر الخطاب وفق الشروط التي يراها مناسبة، إلى نسيان حرية المتلقي في أن يتعامل مع الخطاب وفق الشروط التي تناسبه وتضمن له فهماً أفضل لخصائصه. وهي الحرية التي يصعب في اعتقادنا تمثلها خارج سلطته الخاصة كمتلق أو كقارئ يمارس آليتين أساسيتين هما التفسير والتأويل، بوصفهما يمثلان سبيلاً محورياً وحيوياً للحصول على فهم أفضل للنصوص والخطابات. وإذا كانت وضعية المتلقي في حالة الحوار المباشر أفضل بكثير من وضعية القارئ للنصوص انطلاقاً من أن المتلقي أو المستمع يستطيع أن يتدخل في الحوار مباشرة لتعديل مساره واستيضاح ما استغلق عليه، فإن القارئ المستقبل للنصوص لا يتوفر أمامه سوى اللجوء إلى التأويل لمجابهة سلطة النص الجبارة. فالنص ينفتح، كما يشير ريكور، وخلافاً للحوار، إلى عدد لا حصر له من القراء، وذلك ما يجعل من التأويل الواحد تأسيساً لتأويلات غير محدودة في عددها وكثرتها، و«ينتج من ذلك أن مشكلة

---

(٢٠) لوسركل، المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١٢٠.

(٢١) انظر: عبد السلام المسدي، **الأسلوبية والأسلوب**، ط ٣ (طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢).

تملك معنى النص تصبح أمراً لا يقل مفارقة عن التأليف. فيتداخل حق القارئ بحق النص في نزاع يولد حركية التأويل برمتها؛ إذ تبدأ التأويلية حيث ينتهي الحوار»[٢٢]. ومع ذلك، وبعيداً عن جدلية الخضوع والإخضاع، تظل إمكانية توصل الكائن اللغوي إلى تخفيف حدة الصراع من أكثر المشاهد المعرفية توسماً، وصولاً إلى توفير أفضل السبل الممكنة للتواصل عبر الملفوظات أو النصوص من خلال خاصية التذاوت أو البينذاتية، التي تسمح للذوات المنهكة بالحصول على نصيب ولو ضئيل من استراحة المحارب.

---

(٢٢) ريكور، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ص ٦٤.

الفصل السادس عشر

التاريخ بين الضرورة والحرية

جمال مفرج[*]

ينقسم التاريخ، عادة، إلى تاريخ عام للعالم، أو تاريخ خاص ببلد أو أمة أو منطقة أو فترة من فترات الزمان. لكن أياً كان الأمر، فالتاريخ يُنظر إليه أساساً على أن له معنى. ومن هنا قام السؤال: ما معنى التاريخ؟ والمقصود بسؤالنا ليس تقديم تعريف للتاريخ، وإنما المقصود هو البحث عن معنى لتوالي أحداث العالم على مر الزمان، أي تقديم تفسير له. وهنا نلتقي بمعنيين للتاريخ: المعنى الديني، والمعنى الفلسفي.

فإذا عدنا إلى المعنى الأول نجده شائعاً بين الأديان وبين المفسرين الذين يتخذون الأديان مصدراً أساسياً لتفسير أحداث العالم. والواقع أن التفسير الديني للتاريخ، وخاصة لدى المسيحيين واليهود، ينفي دور حرية الفرد أو الإرادة الإنسانية في مسار الأحداث، ويقرر حتمية التطور التاريخي. وأصحاب هذا التفسير يؤلهون التاريخ، ويؤمنون إيماناً قاطعاً بأن كل شيء بإرادة الله، ويجعلون التاريخ عاملاً مستقلاً عن إرادة الأفراد.

وهنا نلتقي بمعنى التاريخ عند القديس أوغسطين. «الذي تصور التاريخ الإنساني كله على أنه فترة من الزمان تتحقق فيها خطة الله في خلاص الإنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة. وأهم قسمات هذه الخطة هي: خلق العالم، خطيئة آدم، فناء الدنيا، القيامة ويوم الحساب. وهذه القسمات تعطي للتاريخ معنى إلهيا عاليا. فصار تاريخ الإنسان. . . هو تاريخ الخلاص»[(١)].

(*) قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري ـ الجزائر.

(١) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ج ٢، مادة «فلسفة التاريخ»، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

هذا وقد عمد المؤرخون الإسلاميون لأحداث التاريخ على الأرض، هم أيضاً، إلى رد أحداث التاريخ إلى الله، ولكنهم وسعوا من مفهومهم للتاريخ وأعطوه معنى أوسع وأعمق. فالتاريخ في القرآن، وفي نظرهم، إلهي وبشري في آن. وتتخذ حقيقة الابتلاء ـ ابتلاء الله للعباد ـ أساساً مهماً للتاريخ البشري على الأرض: «وهو أن الأحداث الفردية والجماعية والدولية التي تقع بين المجتمعات والأمم والقوميات، كل ذلك واقع بين الله والإنسان، أي واقع بالفاعلية الإلهية المتمثلة في القدر الإلهي أولاً وأخيراً، حيث يحرك الله الإنسان ويوجهه جبراً تحقيقاً للابتلاء، ثم تأتي بعد ذلك [الحرية] الحرية البشرية المتمثلة في الاختيار في مرحلة التجربة الابتلائية الأخيرة»[٢].

وبمعنى آخر، بينما يقوم التاريخ البشري في المسيحية على الخلاص، فإن التاريخ البشري ـ حسب حقائق القرآن ـ يقوم على حقيقة الابتلاء: «ذلك لأن القدر الإلهي النازل جبراً على الإنسان الفرد والجماعة والمجتمع والنوع بأسره، إنما يتنزل من السماء بناء على اختيارات سابقة ولإجراء ابتلاءات جديدة إمّا للتمحيص والتثبيت والتطهير والرفعة إذا كان الواقع عليهم الابتلاء مؤمنين، وإمّا للعلاج والأعذار والإنذار والاستدراج إذا كانوا كافرين. ومن ثم فحقيقة الابتلاء هي التي تفسر تفسيراً واضحاً علاقة الفعل الإلهي بالفعل البشري [أي بين الضرورة والحرية] فبينما تصعد الأفعال البشرية الاختيارية [الحرة] إلى السماء تنزل الأقدار الجبرية [الضرورة] من السماء إلى الأرض على الإنسان لإلجائه لموقف معين يتعين عليه الاختيار فيه، ثم يتبع ذلك الاختيار فعل إلهي جبري بناء على اختياره السابق»[٣].

هذا، ويبين لنا القرآن الكريم أن سنّة سبحانه في ابتلاء الفرد والجماعة والمجتمع والأمة واحدة، أي أن الله يتعامل مع الأمة الكبيرة حين يبتليها بنفس التعامل مع الفرد مثلما حدث لبني إسرائيل حين ابتلاهم الله بفرعون وما حدث منه من مظالم وأذى لهم، فلمّا صبروا أرسل فيهم موسى (عليه السلام) وهارون (عليه السلام) (بعد نجاحهم في الابتلاء، ولكنهم لما تعثروا في تجربة العجل ابتلاهم الله بالتيه في الأرض، وهي تجربة أجدت معهم، فخرجوا مع داود (عليه السلام) للجهاد ضد جالوت لدخول الأرض المقدسة، وذلك موقف ابتلائي

---

(٢) فاروق أحمد الدسوقي، **القضاء والقدر في الإسلام** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٦)، ج ١: **في القرآن الكريم والسنة**، ص ١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

جبري أدخلهم الله فيه بناء على اختيار سابق، ليتبين الصادق من الكاذب فيهم.

والنتيجة التي يمكن أن نصل إليها أن العلة في تفسير الأحداث البشرية في الأرض والجوانب الجبرية في حياة البشر أفراداً وجماعات ومجتمعات وشعوباً وأقواماً: «إنما تؤدي إلى الابتلاء، حيث يبتلي الله الفرد بالفرد، والجماعة بالجماعة، والمجتمع بالمجتمع، والشعب بالشعب، والأمة بالأمة، والأقوام بعضهم ببعض، وفي نفس الوقت يحفظ الله ـ بهذه الجوانب الجبرية والأحداث الحتمية ـ الحياة على الأرض، ويبقي على الخير والسلام فيها»(٤).

هذا ما كان من التفسير الديني للتاريخ. أمّا المعنى الفلسفي للتاريخ، فقد جاء مع عصر النهضة الأوروبية (القرن السادس عشر) وعصر التنوير (القرن الثامن عشر) اللذين ثارا على هذه النظرة الدينية: «فقال رجال هذين العصرين إن موضوع التاريخ ليس الله العالي على الكون والذي يدبر بعناية مجرى أحداث العالم، بل موضوع التاريخ هو الإنسان نفسه: المجتمع بنظمه وقوانينه كما صنعها الإنسان»(٥).

وهكذا كان فولتير يرى في الأديان عراقيل في سبيل حرية العقل الإنساني، وثار على النظرة الدينية كما تمثلت في كتاب بوسويه **مقال في التاريخ الكوني** (سنة ١٦٨١م)، فقال إن الدين لا يكشف عن معنى التاريخ، لأن التاريخ يتقوم من أفعال الناس ومساعيهم. وهكذا نظر فولتير وغيره من أصحاب نزعة التنوير إلى التاريخ العالمي على أنه سير متواصل في سبيل التقدم بقيادة العقل الإنساني، أي بقيادة الإرادة الإنسانية الحرة: «وصار موضوع فلسفة التاريخ هو تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف ذلك مجرد إمكانية، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً، بعد أن كان موضوعها لدى اللاهوتيين هو تحقيق الخلاص»(٦).

وفي الفترة التالية لنزعة التنوير، أزال هيغل التفرقة بين الفعل والتأمل العقلي، فتحول التقدم الإنساني على يديه إلى أشكال من التأمل الفكري أو هوية بين الذات (العقل الإنساني) والموضوع (العالم)، ونُظر إلى التاريخ على أنه المعرض الذي يفضُّ فيه العقل عن مضمونه على مدى الزمان: «ولما كانت ماهية العقل [عند هيغل في كتابه **ظاهريات العقل** (سنة ١٨٠٦)] هي الحرية،

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٥) بدوي، المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

فإن التاريخ هو التقدم في الشعور (أو الوعي) بالحرية. وهذا التقدم يحقق في سلسلة من الشعوب التاريخية، ولكل شعب منها صورة للحرية تتلاءم مع عصر معين»[٧].

لكن الهيغليين في الجيل التالي رفضوا نظرة هيغل هذه، وقالوا إن التاريخ الذي وضع هيغل فلسفته هذه ليس عملية إنسانية بل إلهية، وموضوعه ليس الإنسان، بل روح العالم. فانبثقت عن هذا الجيل الثاني فكرة المادية التاريخية التي ترى أن الإنسان، وهي تقصد به الإنسان المتحرر بظروف العمل في مجتمعه، هو موضوع التاريخ. كما انبثق النقد الذي وجّهه نيتشه إلى فلسفة التاريخ الهيغلية. فالثقافة التاريخية لهيغل تنحدر وتتجذر، في نظر نيتشه، من التاريخ اللاهوتي، ومع مجيء هيغل حدث، في بداية القرن التاسع عشر، تحول من التاريخ المسيحي إلى الإله ـ التاريخ. وبمعنى آخر، لم يحدث في نظر نيتشه تحول حقيقي عند هيغل في العلوم التاريخية[٨]؛ فهيغل يتوهم أن التاريخ هو كل مقرر مسبقاً، ويتطور بالضرورة دون جهد إنساني حقيقي، على شاكلة الشجرة التي تخرج من البذرة. إن التاريخ، في نظر نيتشه، يستلزم عند هيغل أن يكون الإلهي حاضراً في العالم الزمني، وهو تاريخ بفضله «سار الله على الأرض وخلق ذاته»[٩].

هذا، ومن نقده للتاريخ الهيغلي، يوجّه نيتشه الاتهام إلى نوع من التاريخ الذي يقع «ضحية» الدين فيقول: «إن دراسة التاريخ هي دائماً لاهوت مسيحي متنكر»[١٠].

ويتميز هذا التاريخ بأنه يتجاوز التاريخ، أي أنه تاريخ يفرض رؤية «خالدة» على الأحداث، ويحكم على كل شيء انطلاقاً من يوم القيامة. وفي هذا التاريخ لا مفر، في نظر نيتشه، للمؤرخ من محو شخصيته كي يظهر «الآخرون»، لا مفر من القضاء على إرادته الخاصة وحريته، وكل إرادة إنسانية، كي يبين القانون المحتوم لإرادة عليا. إن مؤرخ التاريخ اللاهوتي يقلب علاقة الإرادة بالمعرفة، بما

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٨) جمال مفرج، «الحس التاريخي عند نيتشه،» **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، السنة ١١، العدد ١١ (٢٠٠٢)، ص ٢٧٧.

(٩) Friedrich Nietzsche, *Aurore: Réflexions sur les préjugés moraux*, trad. par Henri Albert; préf. de Philippe Raynaud, pluriel; 8509, nouv. éd. rev. ([Paris]: Hachette, 1987).

(١٠) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles, IV, Richard Wagner à Bayreuth*, trad. Pascal David (Paris: Gallimard, 1992), fragment 3.

أنه يرمي إلى أن يمحو في معرفته كل آثار الإرادة، ومن هنا جاء وصف نيتشه للمؤرخ بأنه من منشأ وضيع، وأنه ينتمي إلى عائلة الزهاد[11].

وفي مقابل هذا العلم التاريخي، الذي وقع «ضحية» الدين والميتافيزيقيا والأخلاق، يضع نيتشه «الحس التاريخي». وموضوعه هو التاريخ «الفعلي»، أي علاقات القوى، وصراع السلطات، ولغات الهيمنة والخضوع. وهدفه هو السعي إلى اكتشاف القوى الإنسانية الفاعلة. وهذا يعني، وفقاً لنيتشه، أننا إذا نظرنا إلى العلم التاريخي، فإنه يجب البحث عن القوى التي تستولي عليه، والإرادة التي تمتلكه، والتي تعبّر عن نفسها فيه، وتتخفى فيه في الوقت نفسه.

إن ما يريد أن يقوله نيتشه هو أن التاريخ مدرسة الحرية. ولقد كان هذا هو رأي المدرسة «الفلسفية» التحررية التي مثلها فولتير وماكولي وغيزووآكتون. . الخ، التي وضعت المعرفة التاريخية في خدمة حركة الحرية، ذلك أننا نتعلم في نظرها من أخطاء ومحاولات من سبقنا ما ينير لنا سبل الحرية والانعتاق. وإذا كان هناك غاية حتمية للتاريخ فهي، في نظرها، تحقيق الحرية.

هذا، وقد ترددت أصداء هذه النظرية لدى عبد الله العروي، ومعها أصداء **المقدمة** لابن خلدون وتحليلات كولنغوود. فهو حين يتكلم على المؤرخ لا يتكلم على المؤرخ فقط بل أيضاً على المؤرخ كإنسان تاريخي يحمل في ذاته كل الماضي. وحين يتكلم على التاريخ لا يتكلم على التاريخ كمجموع شواهد، وإنما على التاريخ كعزم وتخطيط وإنجاز، كإصرار واستمرار ونسق. وهكذا ينحل المؤرخ، عنده، كباحث في الإنسان الفاعل. وبمعنى آخر: «الفهم عزمٌ، إذ لا فهم بدون أن يصمم الإنسان على الوفاء لتاريخيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني. . . فلا سبيل إلى فصل المؤرخ الباحث عن الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي. . . إذ التجربة نفسها ليست سوى التحقق من أن حرية الإنسان هي التصميم على مواصلة التشييد، أي تكوين الإنسان كإنسان. [و] في هذا المنظور تّمحي مفاهيم القدر والجبر والحتمية»[12].

ونجد لدى العروي، بالإضافة إلى ما سبق، موقفاً آخر لا يعبّر فقط عن

---

(11) فريدريك نيتشه، **أصل الأخلاق وفصلها**، تعريب حسن قبيسي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1981)، المبحث الثالث، الفقرة 26.

(12) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، 2 ج، ط 3 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ج 2: **المفاهيم والأصول**، ص 363.

حرية الإنسان في التاريخ، بل يعبّر أيضاً عن نظرة توفيقية؛ فهو يحاول أن يثبت وجود تطابق ضروري بين ما هو غير بشري، أو فوبشري، وما هو بشري، أو بين ما هو بشري وما هو كوني. فالتاريخ هو، من جهة، كوني في مضمونه وهو، من جهة أخرى، بشري في حفظه وذكره. فلقد اتفق المؤرخون في نظره أن التاريخ المذكور هو: «مجموع العوارض والطرق التي كانت تستحق أن تحفظ. وما لم يذكر فلسبب عدم أهميته، أو، كما قيل في ما بعد، لأنه لم تكن له نتائج ظاهرة. .(. [ولذلك] نلاحظ أن الحوادث الطبيعية لا تذكر إلا مقرونة بآثارها على البشر، وإلا فهي حوادث طبيعية غير تاريخية»[١٣]. وتترتب على هذه النظرية نتيجة معروفة وهي: «أن الحوادث لا تذكر إلا إذا كانت تجارب وعبراً، لا بمعنى أن المؤرخ لا يسجل من الأحداث إلا ما كان له مغزى، بل إن الحوادث لا تذكر، لا تعلق في الذاكرة، إلا إذا تحولت هي نفسها في حال حدوثها إلى عبر»[١٤].

هذا هو إذاً ملخص الجدل الذي دار بين اللاهوتيين وفلاسفة التاريخ حول معنى التاريخ، وقد تراوح هذا الجدل بين قائل بمعنى إلهي للتاريخ، أي جبري، ومعنى إنساني له يقوم على الحرية البشرية. هذا، ومهما يكن من أمر، فإنه في المعنيين يتعالى المؤرخ عن الحوادث والظهور والتجلي ليصل إلى المغزى الخفي. وهذه العملية هي التي سمّاها ابن خلدون «التحقيق والنظر»، وهدفها هو الاستفادة والاعتبار والذكرى، لأن الذكرى تنفع، وفيها عبرة لمن اعتبر.

والذي يظهر لنا، في الأخير، هو الاتفاق مع الدكتور فاروق أحمد الدسوقي[١٥]، وهو أن أفعال العباد (أو الحرية الإنسانية) عامل من العوامل الحاسمة في تحديد سير تاريخ فرد من الأفراد أو مجتمع من المجتمعات أو أمة من الأمم، أمّا العامل الحاسم الآخر فهو قدر الله ومشيئته. وأهمية العامل البشري تكمن في أن أقدار الله عز وجل تنزل بناء على التغيير الذي يحدثه الناس في أنفسهم من خير إلى شر، أو من شر إلى خير.

(١٣) المصدر نفسه، ج ١: **الألفاظ والمذاهب**، ص ٣٥.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١٥) الدسوقي، **القضاء والقدر في الإسلام**، ص ٢٠٦.

فهـــــرس

- ب -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ش -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ي -

هذا الكتاب

يتضمن هذا الكتاب بحوث الندوة السابعة عشرة، التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية، بجامعة القاهرة، بعنوان **فلسفة الحرية**.

والكتاب أقسام ثلاثة، في القسم **الأول** ثلاثة بحوث، تُعنى بالإشكال النظري لمفهوم الحرية ووظائفها وجدواها، وما أُقيم حولها من جدل، قديماً وحديثاً. وفي **القسم الثاني** ثمانية بحوث تتناول الحرية في الفكر الإسلامي الحديث، وفي **القسم الثالث** خمسة بحوث تتناول الحرية في الفكر الغربي.

وتنعقد الصلة بين فصول الكتاب، فترتبط إشكالية الحرية في التراث الإسلامي ابتداء من مقولة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!» ليغدو السؤال اختزالاً للكلام في أصل الوعي بالحرية، ثم ما جاء عن العديد من المفكرين، مما يعكس طبيعة التعامل مع الحرية باعتبارها عملية تحرر، ومجرد إمكانية، قد تتحقق وقد لا تتحقق اعتماداً على فعل الفرد وممارسة الحرية. فالحرية علّة ومعلول، مقدمة ونتيجة. والفعل الحر هو الذي يحوّل الحرية من الإمكان إلى الواقع، ومن الفرض إلى الصدق، ومن الخوف والتهيّب، والتردّد، إلى الثقة بالنفس والاطمئنان.

ونظراً إلى أن الموقف الحضاري هو الذي يفرض نفسه، فإنه يمكن ـ كالعادة ـ بيان الموضوع في الموروث القديم بكل اتجاهاته واختياراته بين الجبر وخلق الأفعال والكسب، ثم في الوافد الغربي، أيضاً، بين الجبر الطبيعي والحرية العقلية، ثم في الواقع المعاش، كتجربة إنسانية عامة بين الجبر الاجتماعي والسياسي والقانوني، والأمل في التحرر منها. ومع ذلك تفرض البنية نفسها على التاريخ؛ فالجبر والحرية والتحرر واحد في التراثين، المؤروث والوافد. فالبنية هي الأساس، والتاريخ تحقّق لها في الموروث والوافد والواقع، على حدّ سواء، ووحدة البنية وتعدد الحضارات أولى من تكرار البنية بتكرار الحضارات.

في هذا الكتاب، تجمعت أبرز أفكار الفلاسفة، في مسألة الحرية، عبر قرون من التفكير المتنوّع من حيث النظر والاتجاه، إضافة إلى ما جاء من مراجعة غنية، تسهم في إثارة النقاش، وتدفع بإشكالية الحرية إلى حيّز التأمل والفعل والموقف.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb



ISBN 978-9953-82-243-3